

MACCUP

MAGAZYN ANTROPOLOGICZNO-SPOŁECZNO-KULTUROWY

ISSN: 1898-5947

33/2017



MAGIA



33/2017

MAGIA

Kraków 2017

MASKA nr 33
Kraków 2017

ISSN: 1898-5947
NAKLAD: 100 egzemplarzy
EGZEMPLARZ BEZPŁATNY

„Maska” jest recenzowanym czasopismem naukowym. Zgodnie z wymogami MNiSW pełna lista recenzentów artykułów w danym roku jest dostępna na stronie: www.maska.psc.uj.edu.pl/maska/listy-recenzentow.

Wszystkie teksty i materiały ilustracyjne (jeśli nie podano inaczej) udostępniane są w trybie otwartym z zachowaniem praw autorskich w użyciu niekomercyjnym (Creative Commons BY-NC 4.0).

Pełne teksty oraz streszczenia opublikowanych prac są dostępne online w międzynarodowej bazie danych The Central European Journal of Social Sciences and Humanities (cejsh.icm.edu.pl).

ADRES REDAKCJI:
ul. Grodzka 52
II piętro, s. 102
31-044 Kraków
redakcja.maska@gmail.com
www.maska.psc.uj.edu.pl

Publikacja finansowana przez:



RADA KÓŁ NAUKOWYCH
UNIwersytetu Jagiellońskiego

DRUK:
AT Wydawnictwo
www.atwydawnictwo.pl

REDAKTOR NACZELNA:
Katarzyna Kleczkowska

ZESPÓŁ REDAKCYJNY:

Marta Błaszewska
Agnieszka Kiejziewicz
Anna Kuchta
Maciej Kuster
Igor Łataś
Joanna Malita-Król
Gabriela Matusiak
Maciej Nawrocki
Filip Nowak
Magdalena Wąsowicz
Kama Wodyńska

REDAKCJA JĘZYKOWA:

Marta Błaszewska
Tomasz P. Bocheński (Wiele Kropek)
Maciej Nawrocki

REDAKCJA

TEKSTÓW OBCOJĘZYCZNYCH:

Agnieszka Kiejziewicz
Maciej Nawrocki
Magdalena Stonawska

REDAKCJA TECHNICZNA:

Izabela Pisarek
Karol Ossowski

OKŁADKA:

Paweł Kalina

SPIS TREŚCI

	Wstęp	7
MACIEJ KUSTER	Magia, czyli o tym, co spaja świat przedstawiony powieści o Harrym Potterze albo o kursie galeona względem funta szterlinga	9
ANNA MIK	Magizoology: the magical creatures studies J. K. Rowling's postulates on animals in "Fantastic Beasts and Where to Find Them" on examples from Greaco-Roman mythology	21
MONIKA KARPIŃSKA	Tradycja słowiańska jako źródło wątków magicznych w cyklu wiedzmińskim Andrzeja Sapkowskiego	35
ADRIANA BRENDA- MAŃKOWSKA	Sienkiewiczowska wiedźma Horpyna jako przykład czarownicy z folkloru słowiańskiego	45
ADRIANNA CHORAŻY	„Bukom, dębom daję głos” – dynamiczny charakter kultury (religijnej Słowian) w projekcie Donatana „Równonoc. Słowiańska dusza”	57
NATALIA MATUSZEWSKA	Ofiara i oprawca. Techniki czarnej magii w starożytnej Mezopotamii na przykładzie III tabliczki rytuału maqlû	71
WOJCIECH KOSIOR	Magiczne i niemagiczne funkcje mitu o Lilit w Alfabcie ben Syracha. Wprowadzenie, przekład i komentarz	81
KRZYSZTOF GUTOWSKI	Schemat wyobrazeniowy POJEMNIKA w formułach magicznych „Atharwawedy”	93
ARIADNA MATYSZKIEWICZ	Magia uczonego poety, czyli odczytywanie świata w „Brihatsamhicie” Warahamihiry	105

ANNA KUCHTA	Zaklęcia, tabu i zaklinania – w jaki sposób język tworzy świat? Rola magii językowej w społecznościach pierwotnych	117
MARIA SZYMAŃSKA-ILNATA	Muzyczno-magiczne praktyki mieszkańców Zachodniej Sumatry we współczesności i relacjach o „czasach dawnych”	129
EWA BEWZIUK, KAROLINA KRAJEWSKA, JAKUB WANOT	Koka – magiczna roślina Peru	143
JOANNA MALITA-KRÓL	Cztery korzenie rzeczywistości. Analiza orównawcza postrzegania żywiołów u filozofów presokratejskich i we współczesnych tradycjach czarostwa	157
DAWID LIPKA	W kręgu myśli New Age: ścieżki duchowego rozwoju na przykładzie teozofii, astrologii i „teorii ewolucyjnej Systemu Czakr”	167
MAJA KRYSZTOFIAK	Magia księżycowa, magia kobieca. Księżyc i Wielka Bogini w wicca dianicznej	181
PAWEŁ ZABOROWSKI	Popkulturowe inspiracje w magii chaosu. Analiza tekstualna	193
MARIA ZAJĄC	„Trzymaj nerwy na wodzy” – wybrane techniki perswazyjne w dziennych horoskopach internetowych	205
KAROLINA MARIA HESS, MAŁGORZATA ALICJA DULSKA	Sukkuby i inkuby w koncepcji magii seksualnej Józefa Świtkowskiego	215
PRZEMYSŁAW KONIUSZY	Magiczna funkcja literatury. Poezja emanacyjna. Powieki Zenona Fajfera	229
KLAUDIA WĘGRZYN	Zdzisław Beksiński – fantasta czy realista magiczny? Od kryptoscenariusza do fotomontażu	243
AGNIESZKA KIEJZIEWICZ	Japanese magic on the screen. Onmyōdō and onmyōji in the popular cinema	255

TABLE OF CONTENTS

	Introduction	7
MACIEJ KUSTER	Magic, or what connects the world of Harry Potter novels, or of Galleon to pound sterling exchange rate	9
ANNA MIK	Magizoology: the magical creatures studies J. K. Rowling's postulates on animals in "Fantastic Beasts and Where to Find Them" on examples from Greco-Roman mythology	21
MONIKA KARPIŃSKA	Slavic tradition as a source of magical themes in "The Witcher" series of Andrzej Sapkowski	35
ADRIANA BRENDA- MAŃKOWSKA	Sienkiewicz's witch Horpyna as an example of the Slavic folklore	45
ADRIANNA CHORAŹY	„Beeches and oaks – I give them a voice” – the dynamics of Slavic religious culture in Donatan's musical project "Równonoc. Słowiańska dusza"	57
NATALIA MATUSZEWSKA	The witch and her victim. The ancient Mesopotamian witchcraft techniques based on the IIIrd tablet of Maqlû ritual	71
WOJCIECH KOSIOR	Magical and Non-Magical Functions of the Lilith- myth in the Alphabet of Ben Sira. Introduction, Translation and Commentary	81
KRZYSZTOF GUTOWSKI	The CONTAINER image schema in the magic formulas of the "Atharvaveda"	93
ARIADNA MATYSZKIEWICZ	The Magical Image of the World in Varāhamihira's "Bṛhatsaṃhitā"	105
ANNA KUCHTA	Spells, taboo words and conjurations – how does the language create the world? Magical function of language in primitive societies	117

MARIA SZYMAŃSKA- ILNATA	Musical-magical practices of the inhabitants of West Sumatra in present day and stories about “old times”	129
EWA BEWZIUK, KAROLINA KRAJEWSKA, JAKUB WANOT	Coca – magic plant of Peru	143
JOANNA MALITA-KRÓL	Four roots of reality. Comparative analysis of the elements in the view of pre-Socratic philosophers and modern witchcraft	157
DAWID LIPKA	From the New Age Philosophy: attempt to “enchant the world” again as a path of spiritual development	167
MAJA KRYSZTOFIK	Moon magic, feminine magic. The Moon and the Great Goddess in Dianic Wicca	181
PAWEŁ ZABOROWSKI	Popular culture inspirations in chaos magic. Textual analysis	193
MARIA ZAJĄC	Keep calm – selected persuasion techniques in daily dotcom horoscopes	205
KAROLINA MARIA HESS, MAŁGORZATA ALICJA DULSKA	Succubi and Incubi in the Conception of Józef Świtkowski’s Sex Magic	215
PRZEMYSŁAW KONIUSZY	Magical function of literature. Emanational poetry. “Powieki” by Zenon Fajfer	229
KLAUDIA WĘGRZYN	Zdzisław Beksiński – fantastic art or magic realism? From crypto-script to photomontage	243
AGNIESZKA KIEJZIEWICZ	Japanese magic on the screen. Onmyōdō and onmyōji in the popular cinema	255

WSTĘP

DRODZY CZYTELNICY!

Najnowszy numer, który oddajemy do Państwa rąk, poświęcony jest tematyce magii. Jako zjawisko stanowiące element ludzkiej kultury u zarania jej dziejów i wciąż silnie obecne w popkulturze, magia cieszy się niestannym zainteresowaniem humanistyki, na czele z antropologią, kulturoznawstwem, religioznawstwem, socjologią, a także literaturoznawstwem czy filmoznawstwem.

Podróż w krainę magii rozpoczniemy od baśniowego świata stworzonego przez Joanne K. Rowling. Pierwszy artykuł dotyczy magii w cyklu powieści o Harrym Potterze, drugi – magizoologii w książce *Fantastyczne zwierzęta i jak je znaleźć*. Kolejne trzy teksty skupiają się na wątkach magicznych inspirowanych kulturą słowiańską w cyklu o Wiedźminie Andrzeja Sapkowskiego, twórczości Henryka Sienkiewicza oraz projekcie Donatana *Równonoc. Słowiańska dusza*. Następnie przyjrzymy się technikom czarnej magii w starożytnej Mezopotamii oraz magicznym funkcjom mitu o Lilit w Alfabetcie ben Syracha. Przeczytamy także o formułach magicznych Atharwawedy, magicznym obrazie świata w Brihatsamhicie Warahamihiry i roli magii językowej w społecznościach pierwotnych. Dowiemy się również o muzyczno-magicznych praktykach mieszkańców Zachodniej Sumatry oraz magicznej roślinie Peru – koce.

Kolejne teksty opowiadają o współczesnej magii i ezoteryce. Pierwszy z nich dotyczy postrzegania żywiołów we współczesnym czarostwie, drugi – nurtu New Age, trzeci – rytuałów związanych z księżycem w wybranych religiach neopogańskich. Następne artykuły dotyczą magii chaosu oraz horoskopów internetowych. Następnie poznamy koncepcję magii seksualnej Józefa Świtkowskiego, a także przyjrzymy się poezji emanacyjnej Zenona Fajfera i twórczości Zbigniewa Beksińskiego. Na koniec przeniesiemy się do Japonii dzięki tekstowi o magii w tamtejszym kinie.

Mamy nadzieję, że lektura tego numeru nie tylko dostarczy Państwu rzetelnych i inspirujących informacji, ale także – choćby na chwilę – przeniesie Państwa w intrygujący świat magii.

REDAKCJA „MASKI”

Maciej Kuster

MAGIA, CZYLI O TYM, CO SPAJA ŚWIAT PRZEDSTAWIONY POWIEŚCI O HARRYM POTTERZE ALBO O KURSIE GALEONA WZGLĘDEM FUNTA SZTERLINGA

Wydział Polonistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego

*Words are, in my not-so-humble opinion, our most inexhaustible source of magic.
Capable of both inflicting injury, and remedying it.*

A. P. W. B. Dumbledore¹

INTRO: STOPIEŃ ZERO PISANIA, CZYLI HARRY POTTER I ŚWIAT STWORZONY NA SERWETCE²

(Za czasem przeszłym prostym ukrywa się zawsze demiurg, bóg lub narrator; świat opowiedziany nie jest już światem niewyjaśnionym, każdy z jego przypadków można wytłumaczyć jedynie przez okoliczności, a czas ten jest owym znakiem operacyjnym, poprzez który autor sprowadza pęknięcie rzeczywistości do drobnego i czystego czasownika, bez gęstości, bez objętości, którego jedyną funkcją jest jak najszybsze połączenie przyczyny z celem³).

Główne pomysły zawarte w książkach o Harrym Potterze powstały w opóźnionym pociągu z Manchesteru do Londynu w 1990 roku na serwetce British Rail⁴. Tak też należałoby czytać najpoczytniejszą serię książek w historii: jako konsekwencję

¹ *Harry Potter and the Deathly Hallows: Part 2*, reż. D. Yates, scen. D. Kloves, UK/USA, 2011. Fraza – co istotne – nie pojawia się w książkach: moment epifanii następuje dopiero *ex post* jako gest już zapośredniczony.

² Śródtytuły podaję oczywiście z pewną dozą ironii, nie wydaje mi się jednak, żeby problemy, które poruszam nie były poważne w relacji literackiego światotwórstwa i problemu interpretacji choćby w perspektywie teorii reprezentacji. Języki teoretyczne w mottach dołączanych do każdego fragmentu służą ukazaniu krytycznej perspektywy, którą potem aplikuję i suplementuję. Wybór kolejnych metatekstów wynika z tego, że – według mojej wiedzy – nie pojawiły się jeszcze w takiej konfiguracji w literaturze przedmiotu, a umożliwiają razem właśnie poniższą interpretację.

³ R. Barthes, *Stopień zero pisania*, tłum. K. Kot, Warszawa 2009, s. 28.

⁴ Por. E.-V. Farr, *JK Rowling: 10 facts about the writer* [on-line:] <http://www.telegraph.co.uk/culture/books/booknews/9564894/JK-Rowling-10-facts-about-the-writer.html> [20.10.2016].

szczególnego aktu pisania, jako skreśloną na kolanie notatkę o prawie półmiliardowym nakładzie. Interpretacja niniejsza chce pokazać za pomocą kolejnych przykładów, że immersyjna siła świata stworzonego przez Joanne K. Rowling osadza się na reprezentacjach strukturalnie uwikłanych w rozmaite problemy znaczące historię nowoczesnej Europy: od problemu języka (tutaj również języka magicznego i mitologicznego etc.⁵) przez zagadnienia dotyczące szkolnictwa i socjalizacji jednostek po ekonomię oraz stosunki polityczne. Wszystkie jednak one zawierają się (tutaj: zostają przedstawione lub są reprezentowane) w Barthes'owskiej idei pisania i utopijności języka literackiego, który często pozostaje „głuchy na naszą obecną historię”⁶.

Zdanie „*Mr and Mrs Dursley, of number four, Privet Drive, were proud to say that they were perfectly normal, thank you very much*”, pierwsze zdania cyklu, a nawet już widniejący nieco wyżej tytuł pierwszego rozdziału (*The Boy Who Lived*) wikła całą późniejszą narrację powieści w nierozzerwalną teleologiczną sieć czasu przeszłego prostego (*lived, were*). Wytykane Rowling setki błędów powodowanych brakiem spójności i konsekwencji fabuły lub elementów świata przedstawionego⁷ – jakkolwiek irytujące by nie były dla uważnego czytelnika – nie wpływają negatywnie na poczytność serii: napędzają tekstotwórczy potencjał jednej z najpopularniejszych franczyz współczesnej kultury. Pęknięcia rzeczywistości świata przedstawionego, a więc pęknięcia narracji, które wytwarzają domagające się wyjaśnienia fabularne uskoki, fenomenalnie (widowskowo, skutecznie, ale też: w porządku poznania zmysłowego) łączą i ujednolicają porządki fikcji literackiej, historii i wiedzy o świecie różnorakiego pochodzenia. Atrakcyjność przedstawionego świata i jego ogromny (również komercyjny) sukces osadza się właśnie na jego niespójności i fantastyczności, które w geście naiwnej kombinatoryki konstruują eskapistyczny fantazmat młodzieżowej (ale przecież nie tylko) współczesności.

⁵ O szerokim problemie relacji tych kategorii w ujęciach religioznawczym i/lub filozoficznym por. np.: M. Eliade, *Aspekty mitu*, tłum. P. Mrówczyński, Warszawa 1998; E. de Martino, *Mit, religioznawstwo i kultura nowoczesna*, „Zeszyty Teoretyczno-Polityczne” 1959, nr 7–8 i 9; L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Warszawa 2003 oraz w kontekście antropologii i lingwistyki – np.: R. Barthes, *Mitologie*, tłum. A. Dziadek, Warszawa 2008; E. Cassirer, *Language and Myth*, New York 1953, B. Malinowski, *Problem znaczenia w językach pierwotnych* [w:] idem, *Jednostka, społeczność, kultura*, Warszawa 2000.

⁶ R. Barthes, *Utopia języka* [w:] idem, *Stopień zero pisania*, ss. 97–101. Ten króciutki rozdział zawiera szczególnie wartościowe w tym kontekście myśli. Komentując Sartre'owskie *Drogi Wolności*, Barthes omawia temporalne rozsunęcia narracji, które francuskiemu egzystencjaliście służą „ukazaniu wszechobecności rzeczywistości”: czasowość narratora (różna od porządku czasowości fabularnej) „nadaje powieści charakter świadectwa, które być może jest fałszywe” [podkr. moje – M. K.]. W tym sensie to „literatura staje się utopią języka”, ponieważ w poszukiwaniu odpowiedniego „tonu” lub „stylu” traci swą semiotyczną przejrzystość, odpowiedniość znaków i desygnatów, a w końcu *adekwatność* względem rzeczywistości – tytułowy stopień zero.

⁷ W tym miejscu rozróżnienia dokonuję na gruncie semiotyczno-strukturalnej teorii literatury; o relacji takich kategorii jak fabuła i świat przedstawiony (oraz np. relacji czasu i przestrzeni w dziele literackim, schematów fabularnych etc.) por. H. Markiewicz, *Wymiary dzieła literackiego*, Kraków 1984.

NIE MA NIC POZA ZAKŁĘCIEM, CZYLI HARRY POTTER I PROBLEM FILOZOFICZNY

(„[R]eczywistość” pojawia się, dodaje tylko wówczas, gdy zyskuje sens na gruncie śladu i odwołania do uzupełnienia itd. I tak w nieskończoność, gdyż w *tekście* czytaliśmy, że to, co absolutnie uobecnione, natura, to, co określają słowa [...], zawsze było przebrane, nigdy nie istniało, że czymś, co otwiera sens i język jest owo pismo jako zniknięcie naturalnej obecności⁸).

Czytelnik literatury *fantasy* (tutaj również: młodzieżowej, przygodowej, popularnej) przybiera oczywiście inną postawę interpretacyjną niż osoba wczytująca się w *Wyznania* Jana Jakuba Rousseau. Status fikcyjności i fantastyczności ulega jednak w praktykach czytelniczych i wydawniczych pewnej problematyzacji, której skutki dotyczą wprost ontologii tekstu literackiego i pragnienia pełnego uobecnienia⁹. Polski czytelnik, niezależnie chyba od swojego wieku, jest – dla przykładu – wciągany w immersyjną ułudę świata przedstawionego już przez notę na tylnej stronie okładki. Owo zdanie warunkowe – nazywające nieświadomego czytelnika „mugolem”, podpisane wyimkiem z magazynu „Time” (błędnie zresztą przełożonym¹⁰) – określa antyróżnicującą siłę powieści, która wyblakłe ontologicznie ślady „nigdy nie istniejącej” rzeczywistości wypełnia dziecięcą fantazją i wyobraźnią, dla których narracyjne nieścisłości i pęknięcia stanowią naturalne czytelnicze wyzwanie. „Dorośli” odbiorca, „odbiorca-mugol”, pod którego krytycznym i nieufnym spojrzeniem tekst powieści jawnie się dekonstruuje, dostrzega przede wszystkim słabość tej literatury: karkołomność obietnicy czasu przeszłego prostego wiążącego przyczynę z celem powieściowej narracji, niewiarygodny świat przedstawiony pełen błędów i nieścisłości, totalną fikcyjność i naiwność fabuły.

Wyżej zarysowane problemy dopuszczają jednak trzecią (obok łatwowiernego czytelnika dziecięcego i sceptycznego „czytelnika-mugola”) strategię postępowania z książkami Rowling: życzliwą wobec autorki, tekstów i języka, a subwersywną wobec prostego stwierdzenia słabości, popularności i masowości konceptów pisarki. Owo trzecie czytanie (być może dosłownie chronologicznie trzecia lektura powieści dokonywana przez dorastające pokolenie czytelników) polegałoby na rozpięciu obnażonych przez Rolanda Barthes’a biegunów celu i przyczyny nad Derridiańską świadomością tekstu. Akt ten umożliwia dostrzeżenie między nimi mechanizmu

⁸ J. Derrida, *O gramatologii*, przedm., posł. i tłum. B. Banasiak, Łódź 2011.

⁹ Na marginesie już pozostawiam szczególną sytuację literatury światotwórczej w projekcie Derridiańskiej gramatologii – gatunek ten pokazywałby inny model różnicowania, śladu metafizycznej (nie)obecności. Por. komentarze Bogdana Banasiaka – szczególnie te w przedmowie do *O gramatologii*, op. cit.

¹⁰ Stąd nadużywane przeze mnie pojęcie transmedialnego hipertekstu – tutaj bez wewnętrznej koherencji, nawet bez intencji spójności. Por. np. M. Pisarski, *Xanadu. Hipertekstowe przemiany prozy*, Kraków 2013. Fragment w oryginale brzmi: „First of all, for the uninitiated, here are three surefire, clinically tested signs that you are a Muggle: [...] You still believe reading is a lost art, especially among the young, and books have been rendered obsolete in our electronic, hot-wired age...” – P. Gray, *Wild About Harry* [on-line:] <http://content.time.com/time/magazine/article/0,9171,30857,00.html> [20.10.2016].

światotwórstwa Rowling: stwarzany nieraz *ad hoc* świat, próbujący dogonić *telos* fabuły pojawia się jak na zawołanie. Autorka tak jak jej bohaterowie wykrzykuje „*accio!*”, materializując przed odbiorcą przestrzenie umożliwiające (przynajmniej przekonujące) rozegranie się fabuły albo zachowanie (przynajmniej w pewnym przybliżeniu) praw fizyki. Napięcia między czasownikiem (tutaj: fabułą) i rzeczownikiem (tutaj: światem przedstawionym) oraz uznanie paradoksalnie niskiej (wobec tzw. literatury wysokiej) pozycji książek o Harrym Potterze odsłaniają szczerą współczesność języka, który przedstawiany jest takim, jaki jest: bez realnej możliwości uspołnienienia, wyjaśnienia i przepracowania nieskończonej różnorodności otaczającego nas świata, ale z nieskończonym potencjałem pracy suplementującego i kompensującego hipertekstu¹¹.

BOGACTWO CZARODZIEJÓW, CZYLI HARRY POTTER I NIEWIDZIALNA RĘKA RYNKU¹²

(Dziś, podobnie jak wczoraj, nierówności majątkowe są głównymi nierównościami wewnątrz każdej grupy wiekowej i, jak się przekonamy, dziedziczenie znajduje się już blisko tego, by z początkiem XXI wieku odzyskać znaczenie, jakie miało ono w epoce *Ojca Goriot*. W dłuższym wymiarze czasu główną siłą naprawdę pchającą nas w kierunku większej równości jest upowszechnienie wiedzy i kwalifikacji¹³).

Polaryzując jeden z biegunów niniejszej interpretacji wokół danych nam struktur języka i tekstu, należy w końcu zwrócić uwagę na przedstawiony w powieściach świat i rządzące nim prawa. Rowling niezbyt często raczy dokładnymi informacjami czytelnika pragnącego poznać społeczno-ekonomiczne uwarunkowania świata czarodziejów: nie do końca wiadomo, jak działa czarodziejska gospodarka, co decyduje o wartości czarodziejskiej waluty, więcej dowiedzieć się można o międzynarodowym sporcie niż o stosunkach międzynarodowych społeczności w Europie i na świecie, szerzej autorka rozpisuje się na temat architektury budynków, w których mieszczą się instytucje niż o mechanizmach ich finansowania. Nie jest to poważny zarzut wobec popularnej powieści dla młodzieży i nijak sytuuje się Harry Potter obok Balzakowego Jana Joachima Goriot, bohaterki i bohaterów Jane Austen oraz

¹¹ Ufundowana na przynajmniej potencjalnym uczestnictwie w tworzeniu tekstów literackich kultura fanowska otacza dzieła hipertekstową chmurą komentarzy, wypowiedzi, kontynuacji – pożądanych, najczęściej konfraktycznych *sequeli*, *prequeli*, *spin-offów* i historii alternatywnych, w których możliwe staje się wszystko: ulubieni bohaterowie powstają z martwych, romansują i kolejny raz ratują świat według indywiduowanych życzeń odbiorców. Por. K. Hellekson, K. Busse, *Fan Fiction and Fan Communities in the Age of the Internet: New Essays*, Jefferson 2006 oraz różne zagadnienia poruszane przez Henry'ego Jenkinsa w zakresie konwergencji najnowszej produkcji kulturowej.

¹² W tym śródtytuł inspirowuję się artykułem Heather King, która odświeża literaturoznawczy dyskurs marksistowski: *Harry Potter and the Invisible Hand; or, the Virtue of Business that is Not Serious* [w:] *Capitalism and Commerce in Imaginative Literature. Perspectives on Business from Novels and Plays*, red. E. Younkins, Lexington 2015. Pozostałe śródtytuły powstały zresztą na kanwie tej inspiracji.

¹³ T. Piketty, *Kapitał XXI wieku*, tłum. A. Bilik, Warszawa 2015, s. 22.

Victora Hugo, których przytacza Thomas Piketty¹⁴, ale należy zwrócić uwagę, że gatunkowa *fantastyczność*¹⁵ książek Rowling odnosi się również do ekonomii gospodarki rzeczywistości przedstawionej. Tolkienowski hobbit uprawiał rolę, wytwarzał większość przedmiotów i urządzeń, utrzymywał stosunki handlowe – nie wiemy natomiast, skąd pochodzi żywność konsumowana przez uczniów Hogwartu, skąd pochodzi materiał na ich szaty i tak dalej. O ile wiemy, to poza drobnymi gałęziami rzemiosła i handlu napędzanych magicznymi odkryciami i „patentami” czarodziejska gospodarka nie istnieje, a obecny w powieściach kapitał jest przede wszystkim dziedziczny.

Permanentna hipertekstualność uniwersum Harry’ego Pottera fundowana na multimedialnych narracjach (powieść, film, sztuka teatralna, *fan fiction* etc.) podtrzymywana jest przez autorkę we wszystkich tych sytuacjach, kiedy – odpowiadając na pytania nierzadko zirytowanych fanów – konkretyzuje, rekonstruuje lub zwyczajnie uzupełnia encyklopedyczny korpus wiedzy o świecie¹⁶, który nie zachowuje już właściwej książkowemu kanonowi przynajmniej potencjalnej koherencji warunkowanej granicami medium (książki, literatury). Informacja Rowling o wartości czarodziejskiej waluty¹⁷ (jeden galeon to około pięciu brytyjskich funtów) wydaje się nie mieć pokrycia w rzeczywistości świata przedstawionego, gdzie galeony, sykle i knuty są bilonem kutym w – kolejno – złocie, srebrze i brązie, ale ich wartość ulega takiej samej fluktuacji, jak mugolski pieniądz fiducjarny¹⁸. Harry Potter dziedziczy małą fortunę, zapewniającą mu utrzymanie (na które składa się głównie kupowanie przekąsek i podręczników, bo przecież nauka w Hogwarcie jest darmowa, a wakacje spędza u wujostwa), chociaż nie mamy żadnych informacji mówiących o tym, żeby

¹⁴ Momentów takich jest kilkanaście – analizy świata przedstawionego umożliwiają Piketty’emu zbadanie poziomu świadomości procesów ekonomicznych i potraktowanie ich jako dokumentu historyczno-antropologicznego w analizach marksistowskich.

¹⁵ Używam tej kategorii w bardzo szerokim sensie: zarówno w znaczeniu proponowanym przez Michała Głowińskiego (por. [M. Głowiński] mg, hasło *fantastyka* [w:] idem et al. *Słownik terminów literackich*, red. J. Sławiński, Warszawa 1972, ss. 149–150), jak i nieco odmiennym, Lemowskim (por. S. Lem, *Fantastyka i futurologia*, Kraków 1970). Szersze konteksty odnaleźć można jeszcze u Tzvetana Todorova w jego *Introduction Introduction à la littérature fantastique* (Paris 1970). Dyskurs współczesny podobny język chyba już porzucił – nie tylko ze względu na „zagładę gatunków” – por. S. Balbus, *Zagłada gatunków*, „Teksty Drugie” 1999, nr 6.

¹⁶ W tym miejscu należy odwołać się do Henry’ego Jenkinsa (por. w szczególności *Kultura konwergencji. Zderzenie starych i nowych mediów*, tłum. M. Bernatowicz, M. Filiciak, Warszawa 2007). „Encyklopedią” świata czarodziejów są rozmaite strony fanowskie oraz oczywiście *Pottermore*.

¹⁷ Comic Relief live chat transcript, March 2001 [on-line:] <http://web.archive.org/web/20091023035038/http://www.accio-quote.org/articles/2001/0301-comicrelief-staff.htm> [20.10.2016]. Takich czatów było przynajmniej kilka.

¹⁸ Przykładów dziwnego działania ekonomii w powieściach można znowu podać przynajmniej kilka. Żyjący jeszcze podczas akcji pierwszej powieści Nicolas Flamel, przyjaciel Dumbledore’a, posiadał stworzony przez siebie kamień filozoficzny – umożliwiający oczywiście przemianę dowolnego metalu w złoto. Rowling nie odnotowuje jednak inflacji wartości kruszcu. Bank Gringotta nie blokuje aktywów Syriusza Blacka – kiedy ten poszukiwany jest listem gończym, może bez wielkich przeszkód zamówić i kupić Harry’emu miotłę (tom trzeci), i tak dalej.

jego rodzice podejmowali jakąkolwiek pracę zarobkową (oni również kapitał dziedziczą¹⁹). Takiej fortuny nie dziedziczą Weasleyowie, co niejednokrotnie prowadzi przynajmniej do niezrozumienia między przyjaciółmi, a już na pewno jest źródłem nieprzyjemnych sytuacji dla tych, którzy są mniej zamożni²⁰. Nierównomierny rozkład kapitału wśród czarodziejskich rodzin równoważony jest ekonomicznym awansem Freda i George'a Weasleyów, ale pokazuje również, że – inaczej niż w rzeczywistości empirycznej, czego dowodzi Piketty – mimo wzrostu znaczenia odziedziczonych majątków w świecie przedstawionym formuła $r > g$ nie ma zastosowania. Rentowność kapitału wydaje się utrzymywać na stałym poziomie, nie obserwujemy też żadnych zmian w majątków bohaterów serii poza przypadkiem Weasleyów, których firma w ciągu kilku(nastu) lat stała się „ogromną maszynką do pieniędzy”²¹.

W OBRONIE PRZEGRANYCH MUGOLI, CZYLI HARRY POTTER I DIALEKTYKA LORDA VOLDEMORTA

(„Badiou miał zatem rację, gdy przy okazji rozpadu reżimów komunistycznych zaproponował maksymę: *mieux vaut un désastre qu'un désêtre*. Lepsza już katastrofa wierności Wydarzeniu niż nieistnienie [*non-being*] związane z obojętnością wobec Wydarzenia. Parafrazując słynne zdanie Becketta, do którego powrócimy później: po tym jak doznamy porażki, możemy kontynuować i przegrać lepiej, podczas gdy obojętność zanurza nas głębiej i głębiej w grzęzawisku bezmyślnego Bytu”²²).

O *de facto* najważniejszych wydarzeniach świata czarodziejów możemy się dowiedzieć tylko z pozapowieściowego hipertekstu²³. W zakończeniu ostatniego tomu rozstajemy się z bohaterami znajdującymi się wciąż wśród poboju ostatniej potyczki II wojny czarodziejów, w której poległ Lord Voldermort. Epilog futurospektywnie pokazuje szczęśliwe losy Harry'ego i przyjaciół odpowiadających na peronie nr 9 i ¾ kolejne pokolenie magów do szkoły. O to, jak rozwiązały się losy świata, fani musieli autorkę dopytać – w momencie zakończenia powieści świat czarodziejów pozbawiony

¹⁹ Więcej o tym w artykule [on-line:] <http://www.the-leaky-cauldron.org/2007/10/20/j-k-rowling-at-carnegie-hall-reveals-dumbledore-is-gay-neville-marries-hannah-abbott-and-scores-more> [20.10.2016].

²⁰ Weasleyowie kupują używaną odzież i podręczniki, a założenie sklepu Freda i George'a stało się możliwe tylko dzięki подарowanej im przez Harry'ego nagrodzie za zwycięstwo w Turnieju Trójmagicznym (czwarty tom).

²¹ J. K. Rowling: „Ron joined George at Weasleys' Wizarding Wheezes, which became an enormous money-spinner”, J.K. Rowling and the Live Chat, Bloomsbury.com, July 30, 2007 [on-line:] <http://www.accio-quote.org/articles/2007/0730-bloomsbury-chat.html> [20.10.2016].

²² S. Žižek, *W obronie przegranych spraw*, tłum. J. Kutyla, Warszawa 2008, s. 32.

²³ Znowu konstytutywnym elementem wiedzy o świecie stają się internetowe czaty z autorką, które nie mogą jednak dostarczyć systematycznych odpowiedzi konkretyzujących kanoniczne niedopowiedzenia. Por. również L. Santry, *Harry Potter and the Weapons of Mass Distraction: Examine the ways in which J.K. Rowling explores the ideology of power and its abuse within Harry Potter and the Order of the Phoenix* [on-line:] https://www.academia.edu/10615088/Harry_Potter_and_the_Weapons_of_Mass_Distraction_Examine_the_ways_in_which_J.K._Rowling_explores_the_ideology_of_power_and_its_abuse_within_Harry_Potter_and_the_Order_of_the_Phoenix [20.10.2016].

jest instytucji: organy państwowe (jedno ministerstwo), system sądowiczy (jeden sąd), system bankowy (jeden bank) i szkolnictwo (jedna szkoła) dosłownie leżą w gruzach. Paradoksalny potencjał emancypacji świata Rowling²⁴ związany z ruchem Voldemorta zostaje podwójnie przekreślony: najpierw z powodu ludzkiej niewiary i zarozumiałości upada projekt budowania opozycji wobec zbrodniczego, totalitarnego systemu śmierciożerców, a potem w momencie zakończenia powieści – kiedy z hipertekstu dowiadujemy się o nieostrych i ogólnych faktach *status quo ante bellum* powojennej rzeczywistości czarodziejów. Obalenie rewolucji restauruje stary porządek świata, możliwość zmiany zostaje przeoczona: świat Rowling nie dochowuje wierności wydarzeniu Lorda Voldermorta i ponownie zanurza się w „grzęzawisku bezmyślnego bytu”. Obojętność języka powieści (tutaj: struktury i centrów narracji) wobec powyższych czynników i próby eksponowania romantycznych schematów fabularnych (paralele między Tomem Riddle’em i Faustem, ich związek z Harrym²⁵) właściwie uniemożliwiają Beckettowską „lepszą porażkę” a tym samym jakąkolwiek motywowaną etycznie zmianę w scentralizowanej i odizolowanej od świata enklawie czarodziejów Wielkiej Brytanii. Totalny konflikt „wolnego świata” z Voldemortem i jego zwolennikami – chociaż promieniujący swoimi skutkami na Europę – nie skutkuje jakąkolwiek zorganizowaną pomocą ze strony międzynarodowych organizacji czarodziejów, które przecież Rowling stworzyła w jakimś celu. Czarodzieje i mugole pozostawieni są samym sobie i problemom swojej egzystencji.

Rezerwuar środków światotwórczych, jakimi posługuje się autorka, jest więc – w świetle tego, co zostało poruszone wyżej – na tyle skąpy, że nie mógł nie wpłynąć na fenomen ogólnoświatowej rozpoznawalności *Harry’ego Pottera*. Należałoby więc zaakcentować przesunięcie, jakie dokonało się z perspektywy genologii: trudno w tym wypadku mówić już o tylko literaturze *fantasy* lub fantastycznej (ale też: młodzieżowej i popularnej²⁶) – łatwiej natomiast wrócić do kategorii *imaginative literature*, która przede wszystkim „w szczególny sposób używa języka”²⁷. Rowling nie stosuje „zorganizowanej przemocy na języku potocznym”, prawie wszystko w jej powieściach wykreowane zostało w codziennej, potocznej angielszczyźnie i to najprawdopodobniej stanowi źródło wszystkich opisanych wyżej problemów. Zaprojektowanie języka dostępnego najmłodszym czytelnikom udało się świetnie, ale po serię sięgają już kolejne pokolenia – w tym miejscu przydałyby się kompleksowe badania przypadku na

²⁴ Dotyczący rozwiązania takich problemów jak dyskryminacja posiadaczy „nieczystej” lub w ogóle „niemagicznej” krwi, niesprawiedliwy los inteligentnych, ale nieludzkich magicznych stworzeń (skrzatów domowych, centaurów, olbrzymów) lub choćby sprawa braku pluralizmu czarodziejskich instytucji życia publicznego (gdzie wyjątkiem jest tylko prasa – tom czwarty i różne tytuły o różnym stosunku do polityki). Tutaj por. *The Ultimate Harry Potter and Philosophy: Hogwarts for Muggles*, red. G. Bassham, Oxford 2010.

²⁵ Por. np. *Reading Harry Potter Again: New Critical Essays*, red. L. E. Anatol, Oxford 2009, s. 102 i passim.

²⁶ Por. G. Trębicki, *Kulturowe taksonomie literatury niemimetycznej*, „Zagadnienia Rodzajów Literackich” 2011, nr 1, ss. 269–279.

²⁷ Por. T. Eagleton, *Teoria literatury. Wprowadzenie*, tłum. B. Baran, Warszawa 2015, passim.

gruncie psychologii rozwojowej i czytelnictwa wśród najmłodszych²⁸ – padające już ofiarą wtórnej infantylizacji hipertekstowego języka oraz wizji świata czarodziejów, który przecież nie jest fizycznie odrębny od naszego²⁹. *L i t e r a c k o ś ć* (tutaj: szczególnie sposób użycia języka³⁰) książek Rowling padła ofiarą własnego sukcesu, a owa szczególność jest po prostu romantyczną w swej genezie naiwnością w postrzeganiu świata (nieodwracalnie zapośredniczonym w języku³¹) wyrwaną z kontekstu literatury dla dzieci: w takim przypadku moglibyśmy mówić o przejściu od literatury fantastycznej do fantazmatycznej.

OUTRO: MAGIA ŻYCIA CODZIENNEGO, CZYLI HARRY POTTER I WIĘZIENIE NIEŚWIADOMEGO

(„Czynności przypadkowe, o których teraz będziemy mówić, różnią się od pomyłek w działaniu tym tylko, że nie zachodzi żadne ich upozorowanie jakąkolwiek świadomą intencją. Jawią się jako takie, a umożliwia je to, że nie podejrzewamy w nich ani celu, ani zamiaru. Wykonujemy je nie myśląc przy tym o niczym, zupełnie przypadkowo, ot tak, aby zająć ręce”³².)

Teza otwierająca niniejszy esej jest *de facto* tezą o przypadkowości świata przedstawionego, który zaczął powstawać, wyłaniać się we współczesnej angielszczyźnie i za jej sprawą³³ na skrawku papieru – dla zabicia czasu w opóźnionym pociągu. Podporządkowując gest światotwórczy fabularnej makrostrukturze, Rowling umożliwia pracę nieświadomego w dziedzinie struktury rzeczywistości przedstawionej: świat czarodziejów nie rządzi się racjonalnym prawdopodobieństwem, ekonomią swych wewnętrznych procesów i nie rozpoznaje własnej historyczności: budowany jest chaotycznie, przypadkowo. Psychoanaliza mówi nam jednak, że nie możemy tej przypadkowości rozumieć dosłownie (jako absolutnej przygodności), ponieważ nawet poza świadomą intencją może ona motywowana pracą czynników nieuświadomionych³⁴. W takim więc świetle czytelniczy sukces (nie tylko wśród dzieci prze-

²⁸ Których w powszechnym obiegu akademickim (jeszcze) nie ma, por. *The Psychology of Harry Potter: An Unauthorized Examination Of The Boy Who Lived*, red. N. Mulholland, Dallas 2007.

²⁹ Mamy do czynienia z historią alternatywną, która dzieje się w „naszym” świecie, ale bez naszej wiedzy.

³⁰ Por. T. Eagleton, op. cit., passim. Propozycja Eagletona dotycząca innego myślenia o literaturze wydaje mi się bardzo kusząca, szczególnie w tego typu rozważaniach. Zwracam szczególną uwagę na wprowadzenie i pierwszy rozdział książki.

³¹ Tutaj mam na myśli głównie zwrot językowy i wszystko to, na co wskazuje choćby Richard Rorty w swojej antologii *The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method*, Chicago 1992.

³² Z. Freud, *Psychopatologia życia codziennego. Marzenia senne*, tłum. W. Szewczuk, Warszawa 1987, s. 248.

³³ Por. Å. Nygren, *Essay on the Linguistic Features in J.K. Rowling's Harry Potter and the Philosopher's Stone* [on-line:] <http://www.diva-portal.org/smash/get/diva2:189785/fulltext01.pdf> [20.10.2016] albo spojrzenie z zupełnie innej perspektywy: R. A. Spencer, *Harry Potter and the Classical World: Greek and Roman Allusions in J.K. Rowling's Modern Epic*, Jefferson 2015.

³⁴ W rudymenarnym sensie chodzi o to, o czym po prostu Rowling nie pomyślała, co zbagatelizowała, co uznała za mało ważne i co pominęła, kiedy konstruowała świat Harry'ego Pottera. Wydaje mi

cież) rozbuchanej fabuły, angażujących przygód wyjątkowego i fatalnego³⁵ bohatera romantycznego – odgrywających się na tle na szczątkowego świata – odsłania spory popyt na imaginacyjny eskapizm, magię w codziennym życiu oraz „zaraźliwość” owego – należy już powiedzieć wprost – fantazmatu³⁶. Literatura proponuje czytelnikom pewien porządek symboliczny³⁷, który w różnym stopniu internalizują oni w procesach lekturowych: jeśli będzie to proces bezkrytyczny (tutaj znowu: działający według praw użycia języka niezainteresowanego ujmowanymi racjonalnie zjawiskami rzeczywistości), ryzyko pandemii danego fantazmatu będzie wysokie.

Wydaje się jednak, że w przypadku powieści o Harrym Potterze i świecie czarodziejów nie można już mówić o potencjale – mamy raczej do czynienia z faktem dokonanym, lekturą formacyjną pokoleń dorastających w na przełomie XX i XXI wieku. Książki Rowling oddziaływały i oddziałują pewnie intensywniej i szerzej niż dzieła Tolkiena, gdyż te pierwsze od samego początku istniały w internetowym hipertekście, bardzo wcześnie doczekały się wysokobudżetowych adaptacji filmowych i jeszcze przed rozwiązaniem fabuły (ukazaniem się ostatnich tomów) ustanowiły multimiliardową franczyzę. W takiej sytuacji rozdziew pomiędzy strukturalnymi błędami narracji obnażanymi w projektach krytyki języka, reprezentacji oraz porządków ekonomicznego, społecznego i politycznego, a w końcu w psychoanalitycznym przejściu od nowoczesnej *fantasy* do *fantasy* ponowoczesnej lub po prostu literatury fantazmatycznej³⁸ może ulec zatarciu. Trudno przecenić wpływ potteromanii i jej podobnych zjawisk³⁹ późnej nowoczesności na – nie tylko literackie – imaginarium rosnącej rzeszy czytelników Harry’ego Pottera: od intensywnego kształtowania różnych postaw

się, że strukturę głęboką większości pomyłek, niespójnych schematów fabularnych lub fantastycznych i/lub magicznych urządzeń dałoby się prosto opisać, wykorzystując podstawowe narzędzia psychoanalizy – np.: nieświadomość Freudowską, Lacanowskie Wyobrażone w Żiżkowym ujęciu Wielkiego Innego lub projekt schizoanalizy Féliksa Guattariego i Gilles’a Deleuze’a. W niektórych przypadkach pokusiłbym się nawet o stwierdzenie, że wszelka „magia” u Rowling to próba ponownego „zaczarowania” (w podstawowym, Weberowskim sensie) świadomości późnej nowoczesności. Por. np. S. Žižek, *Wzniosły obiekt ideologii*, tłum. J. Bator, P. Dybel, Wrocław 2001 lub F. Guattari, *The Machinic Unconscious. Essays in Schizoanalysis*, tłum. T. Atkins, Los Angeles 2011.

³⁵ Por. *Reading Harry Potter Again...*, op. cit. – tam szczególnie tekst Lisy Hopkins pt.: *Harry Potter and Narratives of Destiny*.

³⁶ Tutaj i wszędzie tam, gdzie posługuję się kategorią fantazmatu, mam na uwadze klasyczny już dziś tekst Marii Janion *Projekt krytyki fantazmatycznej: szkice o egzystencjach ludzi i duchów* (Warszawa 1991). Szczególnie ważny jest dla mnie fragment rozpoczynający się na stronie 157 i sześć wyliczonych przez Janion cech i okoliczności wyobraźniowej rewolucji romantycznej.

³⁷ Znow muszę w tak ogólnym stwierdzeniu rozumieć ów porządek symboliczny najogólniej: tak, jak występuje w rozmaitych wariantach u Lacana (na przykład w *Imionach-Ojca*).

³⁸ Por. tekst Grzegorza Trębickiego, op. cit.

³⁹ Mam na myśli problemy, które porusza Maciej Skowera w tekście „*Harry Potter*”, „*Igrzyska śmierci*” i rzeczywistość. *Dwie opowieści o kulturze popularnej i przemocy*, „Maska” 2015, nr 25. Należy dodać, że owych „opowieści” jest znacznie więcej i każda franczyza proponuje jakiś swój wariant tych narracji – ten z kolei ulega dyspersji w kręgach fanowskich i multiplikuje się w oceanach hipertekstu.

etycznych oraz stosunków towarzyskich i rodzinnych, po marginalizację stosunku do polityki czy znikome zainteresowanie prawami ekonomii⁴⁰.

APPENDIX: FANTASTYCZNE ZWIERZĘTA, KTÓRYMI WIĘC JESTEŚMY

W połowie listopada do kin wszedł najnowszy film z potterowskiego uniwersum – *Fantastic Beasts and Where to Find Them*. Zarysowuje on zupełnie nowe podejście twórców (wraz z samą Rowling, która jest autorką scenariusza) do uniwersum czarodziejów, którego braki zostały chyba już rozpoznane, a potencjał wykorzystywany. Najnowsza produkcja wypełnia niektóre luki (intencjonalnie lub nie) pozostawione przez Rowling w powieściach lub przez scenarzystów w filmach, a ponadto podejmuje wątki etyczne związane z nieludzkimi istotami zamieszkującymi uniwersum oraz historią i polityką tego świata.

Pozostaje nam wyczekiwać recenzji i reakcji oraz kolejnych czterech części serii, którą film ten rozpoczął, ze świadomością, że twórczość ta – ze względu na swój *impact* – może nie znajdować precedensu w dotychczasowych zjawiskach kultury popularnej.

BIBLIOGRAFIA

Harry Potter..., t. 1–7, London 1997–2007.

Harry Potter..., t. 1–7, tłum. A. Polkowski, Poznań 2000–2008.

Pottermore [on-line:] www.pottermore.com [20.10.2016].

Harry Potter Wiki [on-line:] harrypotter.wikia.com [20.10.2016].

Balbus, S., *Zagłada gatunków*, „Teksty Drugie” 1999, nr 6.

Barthes R., *Mitologie*, tłum. A. Dziadek, Warszawa 2008.

Barthes R., *Stopień zero pisania*, tłum. K. Kot, Warszawa 2009.

Capitalism and Commerce in Imaginative Literature: Perspectives on Business from Novels and Plays, red. E. Younkins, Lexington 2015.

Cassirer E., *Language and Myth*, New York 1953.

Comic Relief live chat transcript, March 2001 [on-line:] <http://web.archive.org/web/20091023035038/http://www.accio-quote.org/articles/2001/0301-comicrelief-staff.htm> [20.10.2016].

Derrida J., *O gramatologii*, przedm., posł. i tłum. B. Banasiak, Łódź 2011.

Eagleton T., *Teoria literatury. Wprowadzenie*, tłum. B. Baran, Warszawa 2015.

Eliade M., *Aspekty mitu*, tłum. P. Mrówczyński, Warszawa 1998

⁴⁰ Obrazujące ten sposób myślenia mogą być koncepcje rozwijane przez Andrzeja Ledera w *Prześnio-nej rewolucji. Ćwiczeniach z logiki historycznej* (Warszawa 2014), gdzie autor m.in. podaje różne typy świadomości, rozważa rolę języka i formułuje tezę o niemożliwość wytworzenia podmiotu politycznego w pewnych warunkach.

- Farr E. V., *JK Rowling: 10 facts about the writer* [on-line:] <http://www.telegraph.co.uk/culture/books/booknews/9564894/JK-Rowling-10-facts-about-the-writer.html> [20.10.2016].
- Freud Z., *Psychopatologia życia codziennego. Marzenia senne*, tłum. W. Szewczuk, Warszawa 1987.
- Głowiński M., et. al., *Słownik terminów literackich*, red. J. Sławiński, Warszawa 1972.
- Guattari F., *The Machinic Unconscious. Essays in Schizoanalysis*, trans. T. Atkins, Los Angeles 2011.
- Janion M., *Projekt krytyki fantazmatycznej: szkice o egzystencjach ludzi i duchów*, Warszawa 1991.
- Jenkins H., *Kultura konwergencji. Zderzenie starych i nowych mediów*, tłum. M. Bernatowicz, M. Filiciak, Warszawa 2007.
- King H., *Harry Potter and the Invisible Hand; or, the Virtue of Business that is Not Serious* [w:] *Capitalism and Commerce in Imaginative Literature: Perspectives on Business from Novels and Plays*, red. E. Younkins, Lexington 2015.
- Kołąkowski L., *Obecność mitu*, Warszawa 2003.
- Leder A., *Prześląta rewolucja. Ćwiczenia z logiki historycznej*, Warszawa 2014.
- Lem S., *Fantastyka i futurologia*, Kraków 1970.
- Malinowski B., *Jednostka, społeczność, kultura*, Warszawa 2000.
- Markiewicz H., *Wymiary dzieła literackiego*, Kraków 1984.
- de Martino E., *Mit, religioznawstwo i kultura nowoczesna*, „Zeszyty Teoretyczno-Polityczne” 1959, nr 7–8 i 9.
- Nygren Å, *Essay on the Linguistic Features in J.K. Rowling's Harry Potter and the Philosopher's Stone* [on-line:] <http://www.diva-portal.org/smash/get/diva2:189785/fulltext01.pdf> [20.10.2016].
- Reading Harry Potter Again: New Critical Essays*, red. L. E. Anatol, Oxford 2009.
- Skowera M., „Harry Potter”, „Igrzyska śmierci” i rzeczywistość. Dwie opowieści o kulturze popularnej i przemocy, „Maska” 2015, nr 25.
- Spencer R. A., *Harry Potter and the Classical World: Greek and Roman Allusions in J.K. Rowling's Modern Epic*, Jefferson 2015.
- T. Piketty, *Kapitał XXI wieku*, tłum. A. Bilik, Warszawa 2015.
- The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method*, red. R. Rorty, Chicago 1992.
- The Psychology of Harry Potter: An Unauthorized Examination Of The Boy Who Lived*, red. N. Mulholland, Dallas 2007.
- The Ultimate Harry Potter and Philosophy: Hogwarts for Muggles*, red. G. Bassham, Oxford 2010.
- Todorov Tz., *Introduction Introduction à la littérature fantastique*, Paris 1970.
- Trębicki G., *Kulturowe taksonomie literatury niemimetycznej*, „Zagadnienia Rodzajów Literackich” 2011, nr 1.
- Žižek S., *Wzniosły obiekt ideologii*, tłum. J. Bator, P. Dybel, Wrocław 2001.

Maciej Kuster

FILMOGRAFIA

Harry Potter, cz. 1–7, reż. Ch. Columbus, A. Cuarón, M. Newell, D. Yates, UK, USA, 2001–2011.

Fantastyczne zwierzęta i jak je znaleźć, reż. D. Yates, UK, USA, 2016.

SUMMARY

MAGIC, OR WHAT CONNECTS THE WORLD OF HARRY POTTER NOVELS,
OR OF GALLEON TO POUND STERLING EXCHANGE RATE

Contemporary analysis of Harry Potter books does not necessarily employ the latest accomplishments of cultural theory, such as neomarxism (Piketty), the questions of psychoanalysis and the theory of politics (Žižek) and the literary theory (Eagleton), which in suitable configuration represent the hypertextual phenomenon of “pottermania” as a popcultural occurrence of ideology with certain ethical consequences.

Exposing textual nature and stressing out novel’s sense-making structures allows for the critical evaluation of the world represented in the books and their cultural reception.

Anna Mik

MAGIZOOLOGY: THE MAGICAL CREATURES STUDIES J. K. ROWLING'S POSTULATES ON ANIMALS IN "FANTASTIC BEASTS AND WHERE TO FIND THEM" ON EXAMPLES FROM GREACO-ROMAN MYTHOLOGY¹

Faculty of "Artes Liberales", University of Warsaw

INTRODUCTION

Human-Animal Studies (HAS) are nowadays one of the most popular cross-disciplinary research fields within the New Humanities². The postmodern way in which many scholars look at humans and other animals seems to apply also to children's and young adult culture due to the fact that its creators, including writers, are more aware than others of certain issues concerning animals and methods of exploring topics connected to them. HAS serve as a tool of reading texts addressing such matters as animal rights, subjectivity, freedom, etc. Therefore, scholars are often used to unravel what is hidden in a particular work and to search for the author's point of view on the subject of relations between humans and other animals. One of these authors is J. K. Rowling,³ who in the *Harry Potter* series (1997–2007), as well as in *Fantastic Beasts and Where to Find Them* (2001), managed to incorporate some thoughts on non-human animals, mainly using legendary and mythological figures. These figures' behaviour and interactions with the series' characters show not only how Rowling perceives real so-called "animals", but also how they see each other.

¹ The research results presented in this paper have been achieved within the project Our Mythical Childhood... The Reception of Classical Antiquity in Children's and Young Adults' Culture in Response to Regional and Global Challenges led by Prof. Katarzyna Marciniak at the Faculty of "Artes Liberales", University of Warsaw, with funding from the European Research Council (ERC) under the European Union's Horizon 2020 Research and Innovation Programme – ERC Consolidator Grant (Grant Agreement No 681202).

² A symbolic beginning of human–animal studies is traditionally associated with Peter Singer and his work *Animal Liberation* (1975). Followed by Jacques Derrida and his essay *Animal Therefore I Am (More to Follow)* (1997), animal studies are now represented by many scholars from different disciplines, just to mention Kari Weil or Donna J. Haraway.

³ The choice of mythological creatures might be motivated by Rowling's education – she is a classical philologist.

What is more, they seem to ask what does it mean to name somebody “a beast”. This paper is an attempt to investigate Rowling’s works using HAS to create and to discuss how fantasy fiction reflects the contemporary world’s issues.

WHERE IS ‘THE ANIMAL’?

One of the most vital sentences, although nowadays maybe a little stale, in Jacques Derrida’s essay *Animal Therefore I Am (More to Follow)* is “Animal is a word that men have given themselves the right to give.”⁴ In the referred paper, according to Kari Weil, Derrida denounces the notion of “the animal” as a ‘capacious concept’ used to mark every living thing that exists while not being a human⁵. “The animal, what a word!”⁶ and, as we will see later, what a word indeed. The use of this term and its consequences are also an issue discussed by Donna J. Haraway, who highlights the problem of perceiving non-human animals from the anthropocentric point of view. Starting off with a topic of language describing animals, which already settles the way of thinking about these beings, the mentioned scholars discuss the problem of categorizing non-human animals by using the power of discourse.

Weil in her most famous work, *Thinking Animals: Why Animal Studies Now?* (2012), proves (inter alia) that simple usage of language determines the relationships to attain within human’s power. Some non-human animals can learn to communicate on the basic level, but it is the human who puts out the idea of language itself which is always conceptual^{7, 8}. Such concepts, however, can be very dangerous. As Ludwig Wittgenstein said years ago, “The limits of my language mean the limits of my world”⁹, and it is human decision where those limits are to be laid down – should other animals be included or excluded from the universe of discourse reserved for and distributed by *Homo sapiens*?

Children’s and young adult literature also reflects the figures created in the world of language, which is – once again – a powerful tool to utilize in every discourse. In this paper only human language will be discussed, since it is the “terror of naming” the subject and object at the same time. Naming and being named; both these actions settle the hierarchy of who stands above whom. The one who has the power to categorize a being as ‘the Other’ gains a far more importance than the ones who are named. In this paper, ‘the Others’ are non-human animals – their position in our world is undoubtedly lower than the position of humans. In the horrific act of

⁴ J. Derrida, “Animal Therefore I Am (More to Follow),” *Critical Inquiry* 28.2 (Winter, 2002), p. 400.

⁵ K. Weil, “The Report on the Animal Turn,” *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* 21.2 (2010), pp. 16–17.

⁶ J. Derrida, op.cit., p. 392.

⁷ K. Weil, op.cit., p. 22.

⁸ Ibidem.

⁹ *Ludwig Wittgenstein Between Analytic Philosophy and Apophaticism*, ed. S. Mitralexis, Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2015, p. 54.

naming, we should seek for the hidden ethical dialogue, developed and commented by various authors, including the ones who write children's and young adult books. In this article, I will take a closer look at J. K. Rowling's works, *Fantastic Beasts and Where to Find Them* (2001) in particular, which may be seen as an attempt to create a manifesto concerning magical creatures' rights in the world of Harry Potter.

WHERE IS 'THE BEAST'?

For many human-animal studies scholars, naming a being 'an animal' (or 'a beast') is, as it was mentioned before, a powerful, yet severe act. It is all the more crucial, and even a little bit surprising that we can find a similar issue discussed by Rowling, especially in *Fantastic Beasts and Where to Find Them*. In this book, the author plays with the tradition of bestiaries and introduces the audience to 'Wizard–Magical Creatures Studies'. Her name does not appear on the cover of the book and the work is credited under the pseudonym 'Newt Scamander' who in the Harry Potter universe wrote this textbook – we see it on Harry's supply list for his first year. It contains the history of Magizoology and describes 85 magical species from all around the world.

In the introduction to *Fantastic Beasts...* we find theories of Magizoology, which resemble our-world HAS in many ways. According to Newt Scamander, "the definition of a beast has caused controversy for centuries"¹⁰ and wizards are still struggling with the idea of differing 'a being' and 'a beast'. The problem of categorizing magical creatures is vividly shown in the introduction to the book:

Werewolves spend most of their time as humans (whether wizard or Muggle). Once a month, however, they transform into savage, four-legged beasts of murderous intent and no human conscience. The centaurs' habits are not human-like; they live in the wild, refuse clothing, prefer to live apart from wizards and Muggles alike and yet have intelligence equal to theirs. Trolls bear a humanoid appearance, walk upright, may be taught a few simple words and yet are less intelligent than the dullest unicorn and possess no magical powers in their own prodigious and unnatural strength. We now ask ourselves: which of these creatures is a 'being' – that is to say, a creature worthy of legal rights and voice in the governance of the magical world – and which is a 'beast'?¹¹

Scamander focuses on the same crucial problem that Weil and Haraway did: how can we say if a being is 'human enough' to be treated like one? Magizoologist underlines that the whole process of deciding whether something should be named 'a beast' or not was "extremely crude"¹². At the beginning of the historical dispute the criterion was to be a "two-legged"¹³ creature, then – to "speak the human tongue"¹⁴. But, once again, the wizard community have not worked this issue out. In the beginning of

¹⁰ J. K. Rowling, *Fantastic Beasts and Where to Find Them*, London: Bloomsbury Publishing, 2009, p. xviii.

¹¹ Ibidem, p. xix.

¹² Ibidem.

¹³ Ibidem, pp. xix–xx.

¹⁴ Ibidem, p. xxi.

the 19th century, a new definition of a 'a being' was introduced. It stated that "any creature that has sufficient intelligence to understand the laws of the magical community and to bear part of the responsibility in shaping these laws"¹⁵ can be named 'a being'. This, of course, included one in the group of 'beings' by excluding others. Wizards, similarly to non-magical people in our world, are still finding it difficult to place non-human animals in the artificial hierarchy that helps to define both human and non-human animals' places not only in their magical world, but also in the real one. One might be based on the biblical tradition where man is above all other animals and have been given domination over them. The other might be related to law, slightly different in every country, still setting boundaries between human and animal world. Why does Rowling try to change it? Scamander seems to have an answer to that too: "to ensure that future generations of witches and wizards enjoy their strange beauty and powers as we have been privileged to do."¹⁶

There are only four types of characters in Harry Potter series which qualify as creatures that we can, without a doubt, call mythical: centaurs, merpeople (sirens), phoenixes, and Cerberus. Using their problematic status (whether they are called 'a beast' or not), Rowling tries to answer some questions posed in *Fantastic Beasts...* and to decentralize the human position in the world of magic.

CENTAURS – ALSO HUMANS

In Greek mythology, Centaurs were depicted as wild and brutal creatures: half-men, half-horses. They were eating raw meat and their customs were unusually wild: they were famous for raping and drinking, almost every single one of them was identified as savage creature that endangered humans on their travels. However, two of them, Chiron and Pholus, were born as demi-gods and their personalities were different: they had a quiet disposition and were friendly towards humans.¹⁷

It seems that Rowling based her main centaur characters on Chiron and Pholus. In the first book of the series, *Harry Potter and the Philosopher's Stone* (1997), we meet a centaur friend of Hagrid, Ronan, who is kind towards all characters and not aggressive at all from the very beginning. His knowledge about the world seems to be much deeper than that of wizards themselves. He says: "Mars is bright tonight [...] Unusually bright,"¹⁸ as if he gets to know Harry and his friends' future.¹⁹ While Ronan is making this remark, another centaur, Bane, joins the company. He is described as looking wilder than Ronan, however he says exactly the same phrase: "Mars is

¹⁵ Ibidem, p. xxii.

¹⁶ Ibidem, pp. xxxiii–xxxiv. This statement is of course still very anthropocentric.

¹⁷ Centaurs are mentioned in (among others): Pindar, Pythian Ode 2. 33 ff (trans. Conway) (Greek lyric C5th B.C.); Pseudo-Apollodorus, Bibliotheca E1. 20 (trans. Aldrich) (Greek mythographer C2nd A.D.).

¹⁸ J. K. Rowling, *Harry Potter and the Philosopher's Stone*, London: Bloomsbury Publishing, 1997, p. 185.

¹⁹ Centaurs can read the future from the stars. One of the centaurs teaches astronomy in Hogwarts.

bright tonight.”²⁰ Hagrid’s comment on this sentence is quite accurate: “Never [...] try to an’ get a straight answer out of a centaurs. Ruddy star-gazers. Not interested in anythin’ closer’n the moon.”²¹ As he continues with “They’re deep, mind, centaurs... they know things... jus’ don’ let on much”²², we might be sure enough of their knowledge and customs, which are far from aggressive or savage. When they read stars, one of them warns his companion: “Remember, Firenze, we are sworn not to set ourselves against the heavens,”²³ and to the heavens they are faithful the whole time. However, in the fifth book of the series, *Harry Potter and the Order of Phoenix* (2003), we find out that Firenze betrays centaurs in order to help Dumbledore; he becomes excluded from the centaurs’ community and banished from the forest.²⁴

Even though the picture of centaurs is seemingly different than the mythological one, later on Rowling shows that some wizards still believe in the old myths about these creatures. We can find depiction of these prejudices also in *The Order of the Phoenix*. One scene shows centaurs as confronted by Dolores Umbridge, a villain and future servant of Lord Voldemort, the main antagonist, identified as political evil power investigating Hogwarts. Lured into the Forbidden Forest by Hermione, she expects to discover Dumbledore’s secret weapon. Instead, she encounters centaurs, or, as it is figuratively stated by Rowling, the resistant group hiding in the forest. Umbridge’s legitimacy as a member of the Ministry of Magic only makes things worse: she has no authority here. When centaurs are capturing her, she screams: “Filthy half-breeds! [...] Beasts! Uncontrolled animals!”²⁵. Centaurs kidnap her and probably mete out well-deserved punishment²⁶. However, their wild behaviour is not caused by their nature (or just partly so), but by their anger towards the Ministry of Magic²⁷. At the moment of confrontation, one of the centaurs says: “We are a race apart and proud to be so,”²⁸ which underlines and justifies their behaviour towards humans, who are in this case intruders.

Information on centaurs from *Fantastic Beasts and Where to Find Them* can be treated as a commentary to what happens in the series. Rowling mostly focuses on the legal issues of the categorization of centaurs in the wizard’s artificial hierarchy²⁹. We read:

²⁰ J. K. Rowling, *Harry Potter and the Philosopher’s Stone*, London: Bloomsbury Publishing, 1997, p. 185.

²¹ Ibidem.

²² Ibidem.

²³ Ibidem, pp. 187–188.

²⁴ Eadem, *Harry Potter and the Order of the Phoenix*, London: Bloomsbury Publishing, 2003, p. 667.

²⁵ Ibidem, p. 665.

²⁶ It can be interpreted, but not necessarily, as an act of rape.

²⁷ Because of their exclusion.

²⁸ Ibidem, p. 667.

²⁹ Although the hippogriff as such does not appear neither in Greek nor Roman mythology, it is used by Rowling as a legendary figure that symbolizes mainly freedom and independence – also reserved for animals. In the third book, *Harry Potter and the Prisoner of Azkaban*, we meet hippogriff named Buckbeak that is mistreated and sentenced to death – not because of his aggressive nature, but

Being intelligent and capable of speech, it should not strictly speaking be termed a beast, but by its own request it has been classified as such by the Ministry of Magic. [...] The centaur is given an XXXX classification [Dangerous/requires specialist knowledge/skilled wizard may handle – A.M.] not because it is unduly aggressive, but because it should be treated with great respect. The same applies to merpeople and unicorns.³⁰

For centaurs, the agreement to any categorization would be an equivalent to treason of their kind and the submission to the authority of humans. Presumably, they do not really care how people name them in their language – as long as they will be treated with respect for their autonomy.

The main question that rises within these two depictions of centaurs (savage rebels and calm thinkers) is how should the status of one be established? From human perspective, these creatures are somehow between non-human animals and *Homo sapiens* – are they human because of their upper part or animal because of the lower one? Rowling focuses rather on political matter than on the real-life differentiation and shows how categorization of living creatures can be as unjust as it is unnecessary. This literary depiction can be connected with not only the discourse on non-human animals, but also human rights movements, involving striving against racism, anti-Semitism, homophobia or antifeminism, as certain groups of people were (and in some cases still are) excluded from social life as not ‘normal enough’ human beings³¹. This may also be applied to animal rights movements which try to include animals in human world not as a nourishment or clothing, but as legitimate living creatures³².

MERPEOPLE – ALSO BEASTS

In *Fantastic Beasts...* Rowling points out that, “[...] love of music [...] is common to all merpeople”³³ which somehow connects them directly to the mythical sirens, and by extension to the legendary mermaids, who lived in isolation and mislead sailors with their beautiful voices, being also able to play the instruments very well. The image of the sirens has evolved through the centuries; nowadays, in popular culture, we more often deal with

humans’ recklessness and stupidity. In order to approach a hippogriff, one should bow to him and do not break the eye contact. Unless he does not bow back, no one should come near this creature or it will attack you. This rule is broken by Draco Malfoy during the Care of Magical Creatures class with Hagrid. Buckbeak attacks the boy, and although he is not seriously injured, Malfoy’s starts a trail which leads to the death sentence. Only thanks to Harry and Hermione Buckbeak is saved, however justice in the wizarding world does not work for magical animals, even if they are innocent. Human comfort will always be a priority, and animals will be treated as second rate [?] creatures. Vide: J. K. Rowling, *Harry Potter and the Prisoner of Azkaban*, London: Bloomsbury Publishing, 1999.

³⁰ Eadem, *Fantastic Beasts...*, op.cit., p. 11.

³¹ This issue is discussed in: A. M. Green, “Revealing Discrimination: Social Hierarchy and the Exclusion/Enslavement of the Other in the *Harry Potter* Novels,” *The Looking Glass: New Perspectives on Children’s Literature*, 13.3 (2009).

³² The example of combining HAS and sociology might be: C. R. Kruse “Social Animals: Animal Studies and Sociology,” *Society & Animals*, 10.4, (2002), pp. 375–379.

³³ Ibidem, p. 55.

mermaids than sirens – the creatures that have fish tails instead of birds wings³⁴. These creatures were probably prime inspiration for Rowling to create an underwater kingdom of merpeople, although mythology would still be an important relation source.

Merpeople's status in the world presented in Harry Potter series, especially in the fourth book, *Harry Potter and the Goblet of Fire* (2000), is also quite 'mythological': they live at the bottom of Hogwarts' Great Lake but are rarely seen. Wizards' notions about them are also different from who they really are. In the book we read: "Harry saw faces... faces that bore no resemblance at all to the painting of the mermaid in the Prefects' bathroom."³⁵ Their looks scare him a bit too: "The merpeople had grayish skins and long, wild, dark green hair. Their eyes were yellow, as were their broken teeth, and they wore thick ropes of pebbles around their necks."³⁶ With this 'culture come-back' to the 'real' mythological sirens, Rowling tries to change readers' perspective and their ideas of anthropomorphized, Disney-like creatures, that in 'reality' look and behave quite differently – she even resists the name 'mermaid'. This literary depiction can also be related to any animal-like cultural representation of simplified creatures who do not have to be like this.

Merpeople were also well-organized as a community:

A whole crowd of merpeople were floating in front of the houses that lined what looks like a mer-version of a village square. A choir of merpeople were singing in the middle, calling the champions towards them, and behind them rose a crude sort of statue; a gigantic merperson hewn from a boulder.³⁷

They create their own communities in different kinds of water reservoirs, and they do not interfere in the affairs of the on-land world. Just as centaurs, merpeople have rather difficult relationship with humans: convinced by Dumbledore, they participate in the Triwizard Tournament but are definitely not friendly nor helpful towards four young contestants. At some point, Harry even wonders if merpeople eat human flesh³⁸.

"Like the centaurs, the merpeople have declined the status of 'being' in favour that of a 'beast' classification."³⁹ This sentence might be a way to show the wizards that these creatures do not need human approval to be what they want to be. Apart from all that was mentioned above, merpeople have their own language – Mermish. Weil says, after Gayatri Chakravorty Spivak, that if the establishment will give people the right to use the language, they will be going to use the language of the establishment, not their own⁴⁰. This does not apply to merpeople who choose to use their

³⁴ Although the cultural image of sirens/mermaids is quite complicated because of the different cultural influences.

³⁵ Eadem, *Harry Potter and the Goblet of Fire*, London: Bloomsbury Publishing, 2000, p. 432.

³⁶ Ibidem, p. 432.

³⁷ Ibidem.

³⁸ Ibidem, p. 435.

³⁹ Eadem, *Fantastic Beasts...*, op.cit., p. 54.

⁴⁰ K. Weil, op.cit., p. 3.

own language, even if it causes difficulties to the wizard community. The Ministry of Magic had struggled with the decision of including them in any official discussion because their language can be understood only under water which would cause inconveniences to witches and wizards. Real-world animals also are excluded from every human discourse because their 'language' is not known to people. However, contrary to non-human animals, there is a way to communicate with merpeople – one just has to go underwater. In the case of animals, it is obviously impossible. Therefore, the exclusion of merpeople can be interpreted as an exclusion of a minority similar to the case of centaurs.

PETS AND THEIR OWNERS⁴¹

The Phoenix originated in Ethiopia, although this bird was frequently mentioned by Greek and Roman writers such as Hesiod and Herodotus⁴². Its feathers were multicoloured, and they shined with fire-red, sky blue and gold. On the day a Phoenix dies, it bursts into flames and its offspring is born out of parent's ashes. In *Harry Potter and the Chamber of Secrets* (1998), Phoenixes "burst into flame when it is time for them to die and are reborn from the ashes."⁴³ This moment is called the Burning Day, similarly to Hesiod or Herodotus' descriptions⁴⁴. This connection, not directly underling the Graeco-Roman origins, might prove Rowling's inspiration to create character of Fawkes, Dumbledore's faithful pet, based on the myth itself.

This example would be the case of Rowling's interpretation of a relationship between human and a pet, also widely discussed in HAS discourse⁴⁵. Dumbledore, 'the owner' of a phoenix, seems to understand that this relationship is not an ordinary one, especially when we acknowledge the fact that Fawkes and Sparky⁴⁶ are the only

⁴¹ Another example of a magical pet 'taken' from Graeco-Roman mythology is Fluffy, Hagrid's Cerberus. The mythological origin of this creature is quite direct and obvious. In Greek mythology Cerberus was a three-headed dog with a snake for its tail. He guarded the entrance to Hades and was once put to sleep by a beautiful melody played by Orpheus. Fluffy guards the entrance to Hogwarts' undergrounds where the philosopher's stone is hidden, and it also can be put to sleep only by music. Cerberus is not particularly developed as a character by Rowling. Fluffy is viewed by other characters as a 'monstrous pet' – used as a guarding dog, not a companion. Here mythological connection seems to be more important for Rowling than potential tool in her animal discourse. This hypothesis may be supported by Cerberus' absence in Rowling's bestiary. Vide: J. K. Rowling, *Harry Potter and the Philosopher Stone*, op.cit.

⁴² Hesiod, Precepts of Chiron Fragment 3 (from Plutarch de Orac. defectu 2.415C) (trans. Evelyn-White) (Greek epic C8th or C7th B.C.); Herodotus, Histories 2. 73 (trans. Godley) (Greek historian C5th B.C.).

⁴³ J. K. Rowling, *Harry Potter and the Chamber of Secrets*, London: Bloomsbury Publishing, 1998, p. 155.

⁴⁴ Hesiod, op.cit.

⁴⁵ Examples: D. Haraway, *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*, Chicago 2003; M. DeMello, *Animals and Society: An Introduction to Human-Animal Studies*, New York–Chichester 2012.

⁴⁶ J. K. Rowling, *Quidditch Through the Ages*, London: Bloomsbury Publishing, 2009, p. 80.

two ‘domesticated’ phoenixes in the diegetic world. Dumbledore says: “Fascinating creatures, phoenixes. They can carry immensely heavy loads, their tears have healing powers, and they make highly faithful pets.”⁴⁷ As we read in *Fantastic Beasts...*, “Phoenix’ song is magical: it is reputed to increase the courage of the pure of heart and to strike fear into the hearts of the impure.”⁴⁸ Even though throughout the series phoenixes are called the wizards’ pets, they are still treated with great respect and understanding. Their bond with humans is literally magical⁴⁹.

The proof for this unusual connection is presented at the end of the second book of the series. When Harry encounters danger posed by Tom Riddle (memory of Lord Voldemort), his loyalty to Dumbledore is rewarded by Fawkes’s presence and help. Tom’s pet, the Basilisk, a legendary creature that once served the great ancestor of Voldemort, follows his master’s orders and tries to kill Harry. When Fawkes and the Basilisk fight, we observe two human-pet relationships in a contrast: while phoenix chooses to help Harry because of his act of loyalty, Basilisk follows the orders of his master and therefore is destined to fail. The rules of the diegetic world makes its success impossible as only the use of ‘good’ magic (here – loyalty) determines the happy ending, and that is developed by such feelings and emotions like: love, courage, loyalty and friendship. What is more, the way in which Voldemort treats his pet (as many people do in reality) is far removed from these noble feelings.

Fawkes helps Harry because of his faithfulness towards Dumbledore, not because of the magical bond between them. In this relationship, the roles of pet and the owner (here represented by Fawkes) are actually reversed: Harry becomes Dumbledore’s pet and is rewarded thanks to his loyalty. The magical bond between Dumbledore and Fawkes expands: now Harry receives gifts that previously were reserved only for the owner and the pet, and therefore becomes a pet himself. Development of this newly stated relationship may be observed throughout the series, especially in the last two books of the septology (which is, however, a material for a separate paper).

HAGRID IN BETWEEN

Rubeus Hagrid, a half-giant, half-wizard⁵⁰, is the Keeper of Keys and Grounds at Hogwarts, and Harry’s best friend and guardian. We meet him in the *Harry Potter and the Philosopher Stone*, first when he brings the protagonist to Dursleys after his parents died, then again when he picks him up from Dursleys’ cabin during a storm. When he enters, the impression is bloodcurdling:

⁴⁷ Eadem, *Harry Potter and the Chamber of Secrets*, op.cit., p. 155.

⁴⁸ Eadem, *Fantastic Beasts...*, op.cit., pp. 61–62.

⁴⁹ Hagrid had a giant mother and a giant half-brother.

⁵⁰ Eadem, *Harry Potter and the Philosopher’s Stone*, op.cit., p. 39.

A giant of a man [...]. His face was almost completely hidden by a long, shaggy mane of hair and a wild, tangled beard, but you could make out his eyes, glinting like black beetles under all the hair.⁵¹

Although his appearance might be frightening, Hagrid's personality is far from being redoubtable or scary. Throughout the series he had proved many times that he is nothing more than a caring and loyal friend, sensitive, even if thin-skinned, especially when it comes to 'animals' or 'animal-like' creatures. At the same time, he is someone in between: not only because of his gigantic origins, but also because of his place in the world of magic.

In Harry Potter universe, giants are less intelligent than wizards, but they have their own language and customs, they can learn human languages and read, and even use magic, although their favourite and apparently basic occupation is to kill – it does not matter if the victims are others or within their own circle. Due to this reason they are feared and hated by the wizard community, although some of them are able to cooperate with humans. Due to this connotation, Hagrid (and Madame Maxime⁵²) does not want to be associated with his ancestors, even though many people already know his family roots.

As a half-giant, he is automatically excluded and becomes 'the Other'. In the second book, Tom Riddle says that Hagrid, not anybody else, will be blamed for the death of a student although it does not matter that he would be the last person to do so⁵³. He is often treated with contempt and lack of respect by other wizards and witches. One might say that in the wizarding world Hagrid is some kind of a monster: half-giant, 'weirdo', squib, and outsider. He is excluded from both the human and the giant community. As 'the Other', he does not belong anywhere, so he has to stay 'in between'.

From the very beginning of the series Hagrid treats magical creatures with great love and understanding: in the third book, he becomes the Care of Magical Creatures teacher⁵⁴. He is the one who is able to tame dragons, three-headed dogs, hippogriffs; take care of flying horses and be friends to gigantic spiders. He is maybe the only person who is tolerated by most of the creatures in the Forbidden Forest. There is also something symbolic in placing Hagrid's Hut at the edge of the Forbidden Forest, between two worlds: wild space with dangerous and misunderstood magical creatures and the 'civilized' world of wizards. Thanks to Hagrid, the main characters (and also readers) have an opportunity to get to know both of these worlds and at least try to change the approach of wizards towards magical 'animals'. By creating this character, Rowling might have wanted to show her future readers that however

⁵¹ We meet Olympe Maxime in *Harry Potter and the Goblet of Fire*. Just like Hagrid, Maxime is half-giantess, and also the headmistress of one of the schools participating in the Triwizard Tournament, Beauxbatons Academy of Magic.

⁵² Eadem, *Harry Potter and the Prisoner of Azkaban*, op.cit. pp. 205–206.

⁵³ Ibidem, p. 73.

⁵⁴ Eadem, *Harry Potter and the Order of the Phoenix*, op.cit., p. 117.

crazy it might be (Hagrid is not the most reasonable person), caring for animals only proves that one is a good person that is able to show empathy and understand those who are mostly misunderstood and feared, much like Hagrid himself.

CONCLUSIONS

In the fifth book, *Harry Potter and the Order of the Phoenix*, when Harry is on the way to a hearing at the Ministry of Magic, he notices a fountain halfway down the hall:

A group of golden statues [...] stood in the middle of a circular pool. Tallest of them all was a noble-looking wizard with his wand pointing straight up in the air. Grouped around him were a beautiful witch, a centaur, a goblin and a house-elf. The last three were all looking adoringly up at the witch and wizard.⁵⁵

When Harry leaves the facility, he takes a closer look on the statues:

He looked up into the handsome wizard's face, but close-to Harry thought he looked rather weak and foolish. The witch was wearing a vapid smile like a beauty contestant, and from what Harry knew of goblins and centaurs, they were most unlikely to be caught staring so sopfully at humans of any description.⁵⁶

As he noticed, the hierarchy represented by the fountain that stood in the centre of political life of the magical world is a falsehood. Centaurs would never look at wizards with admiration – at this point it would be rather disgust and anger. In the last book, *Harry Potter and the Deathly Hallows*, the fountain is replaced by a monument: witch and wizard sitting on the thrones made out of Muggles, with no other magical creatures around them, with the inscription: MAGIC IS MIGHT⁵⁷. In both cases these monuments represent the actual outlook of the current authority on the wizard's place in the society which (again – in both cases) situates them in the highest position. Rowling invites us to take a closer look – just like Harry did – on what the authority is representing and compare it with the knowledge gained from the Forbidden Forest.

There is no doubt that what Rowling states in *Fantastic Beasts...* is not just a playful treatment of the bestiary conventions, a reflection of fun she had while creating yet another magical catalogue of beasts. Her awareness of literary tradition in the humanities leads to reading the whole *Harry Potter* series in a completely different context. Although not everything that appears in the series can be considered pro-animal (where does dragon blood come from?), she definitely tries to convey some kind of message, as she often does on a everyday basis⁵⁸.

⁵⁵ Ibidem, p. 142.

⁵⁶ Eadem, *Harry Potter and the Deathly Hallows*, London: Bloomsbury Publishing, 2007, pp. 198–199.

⁵⁷ Rowling is a philanthropist. She supports many charities, such as: Gingerbread (One Parent Families) or Multiple Sclerosis Society. She also founded the Children's High Level Group in 2005.

⁵⁸ *Birthday Beasts' Book. Where Human Roads Cross Animal Trails... Cultural Studies in Honour of Jerzy Axer*, ed. Katarzyna Marciniak, Warszawa: Wydawnictwo „Wilczyska”, 2011, p. 154.

What Rowling did is a quite opposite to what is practices by many children's literature writers in the past. Instead of anthropomorphing 'animals', she gives them back their own voice, and therefore the right to exist in the community. Her work contributes to human-animal studies discourse in children's literature. At the same time, she also acknowledges that there is a very thin line between human and beast which has also been pointed out by Adam Łukaszewicz. In his opinion: "All animals are equal, but some animals are truly beasts. The human beast is much more beastly than other beasts."⁵⁹ Rowling incorporates into her novels a discussion about animals as a parallel strand to her defence of all who are different, queer, excluded, misunderstood, and most of all – magical.

BIBLIOGRAPHY

- Birthday Beasts' Book. Where Human Roads Cross Animal Trails... Cultural Studies in Honour of Jerzy Axer.* Ed. Katarzyna Marciniak, Warszawa: Wydawnictwo „Wilczyńska”, 2011.
- Derrida, Jacques. "Animal Therefore I Am (More to Follow)," *Critical Inquiry*, Vol. 28, No. 2 (Winter, 2002).
- Green, Amy M. "Revealing Discrimination: Social Hierarchy and the Exclusion/Enslavement of the Other in the *Harry Potter* Novels," *The Looking Glass: New Perspectives on Children's Literature*, 13.3 (2009).
- Haraway, Donna J. *When species meet*. Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 2008.
- Ludwig Wittgenstein Between Analytic Philosophy and Apophaticism.* Ed. Sotiris Mitrarexis, Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2015.
- Kruse, Corwin R. "Social Animals: Animal Studies and Sociology," *Society & Animals*, 10.4, 2002.
- Rowling, Joanne K., *Harry Potter and the Philosopher's Stone*, London: Bloomsbury Publishing, 1997.
- Rowling, Joanne K., *Harry Potter and the Chamber of Secrets*, London: Bloomsbury Publishing, 1998.
- Rowling, Joanne K., *Harry Potter and the Prisoner of Azkaban*, London: Bloomsbury Publishing, 1999.
- Rowling, Joanne K., *Harry Potter and the Goblet of Fire*, London: Bloomsbury Publishing, 2000.
- Rowling, Joanne K., *Harry Potter and the Order of the Phoenix*, London: Bloomsbury Publishing, 2003.

⁵⁹ *Birthday Beasts' Book. Where Human Roads Cross Animal Trails... Cultural Studies in Honour of Jerzy Axer*, ed. Katarzyna Marciniak, Warszawa: Wydawnictwo „Wilczyńska”, 2011, p. 154.

- Rowling, Joanne K., *Harry Potter and the Deathly Hallows*, London: Bloomsbury Publishing, 2007.
- Rowling, Joanne K., *Fantastic Beasts and Where to Find Them*, London: Bloomsbury Publishing, 2009.
- Rowling, Joanne K., *Quidditch Through the Ages*, London: Bloomsbury Publishing, 2009.
- Weil, Kari. "The Report on the Animal Turn," *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, 21.2 (2010).

SUMMARY

MAGIZOOLOGY: THE MAGICAL CREATURES STUDIES ROWLING'S POSTULATES ON ANIMALS IN "FANTASTIC BEASTS AND WHERE TO FIND THEM"

The Harry Potter universe is constructed of symbols and images that have their roots in many different cultural traditions – among others in Greek and Roman mythology. J.K. Rowling, as a classicist, has exploited these traditions in a consequent way to create a specific, yet still vividly mythological representation of the magical creatures. These creatures primarily are: Centaurs, Merpeople (Sirens), a Phoenix, and a Cerberus.

I analyze these figures in the context of animal studies, focusing on the matter of naming them either „beasts“, „pets“ or „beings“. I try to show how this authoritative procedure influences the perception of magical creatures in the social and political life of the wizarding world by placing them on an artificial hierarchical scale.

The research material consists of the Harry Potter series as well as Rowling's book, *Fantastic Beasts and Where to Find Them*.

Monika Karpińska

TRADYCJA SŁOWIAŃSKA JAKO ŹRÓDŁO WĄTKÓW MAGICZNYCH W CYKLU WIEDŹMIŃSKIM ANDRZEJA SAPKOWSKIEGO

Wydział Filologiczny Uniwersytetu Rzeszowskiego

Obecność magii w świecie przedstawionym utworu literackiego stanowi, zgodnie z definicją Isaaca Asimova¹, najistotniejszy wyznacznik przynależności gatunkowej. Występowanie elementów magicznych jako alternatywy dla technologii warunkuje bowiem odróżnienie gatunku *fantasy* od *science fiction*. W myśl tezy Asimova magia nie posiada jednak żadnych ograniczeń, umożliwia opis sytuacji nieprawdopodobnych, niemożliwych zaistnieć w czasie przeszłym lub przyszłym.

Również Ursula Le Guin kładzie silny nacisk na magiczność utworów fantastycznych, twierdząc, że „fantasy, szczególnie ta komercyjna, wypiera z rynku romanse, przejmując ich konwencje, ale wpisując je w magiczno-baśniową rzeczywistość”². Pisarka podkreśla zatem fakt, że fantastyka ma w literaturze popularnej silną pozycję, której zdobycie umożliwiła między innymi właśnie obecność pierwiastka magicznego, niezwykle atrakcyjnego dla współczesnego odbiorcy. Występowanie w utworze magii służebnej, a więc podporządkowanej człowiekowi, uatrakcyjnia fabułę ze względu na odwieczną potrzebę dominacji człowieka w świecie oraz umożliwienie łatwego osiągnięcia każdego niemal celu³.

Nie dziwi zatem, że magia stanowi istotny element świata przedstawionego również polskiej powieści fantastycznej, która bardzo długo czerpała z wzorca anglo-amerykańskiego. Elementy magiczne przetrwały nawet po wyodrębnieniu się tak zwanej *fantasy* słowiańskiej, zmieniając jednak swe źródło i w oczywisty sposób czerpiąc ze słowiańskiego kulturowego archetypu. Najważniejszą powieścią polskiej *fantasy* słowiańskiej jest niewątpliwie *Saga o wiedźminie* Andrzeja Sapkowskiego.

Odwołania Sapkowskiego do słowiańskiego kręgu kulturowego są niemal wszechobecne w cyklu o wiedźminie Geralcie i wątki magiczne nie stanowią w tym względzie wyjątku. Elżbieta Żukowska, badaczka fantastyki literackiej, stwierdza jednak, że „myślenie magiczne, z którego skorzystał Sapkowski w swych powieściach, nie jest specyfiką tylko słowiańską, ale uniwersalną”⁴. Niewątpliwie mity i tradycje ludów

¹ Por. I. Asimov, *Magia i złoto. Eseje*, tłum. J. Kowalczyk, Poznań 2000, s. 38.

² B. Trocha, *Degradacja mitu w literaturze fantasy*, Zielona Góra 2009, s. 31.

³ Por. ibidem, s. 129.

⁴ E. Żukowska, *Mitologie Andrzeja Sapkowskiego*, Gdańsk 2011, s. 21.

europijskich mieszały się ze sobą, a więc dają się odnaleźć liczne elementy dla nich wspólne, badacze z łatwością wskazują cechy najbardziej typowe dla poszczególnych kręgów kulturowych.

Dla Słowiańszczyzny elementem takim z pewnością jest kult przyrody. Polscy badacze wskazywali na to jeszcze w wieku XVIII. Ów kult natury, jakże popularny w dobie oświecenia dzięki ideom Jana Jakuba Rousseau, u schyłku XVIII wieku skierował zainteresowanie twórców ku mitologii słowiańskiej. To właśnie w tym obszarze kulturowym pisarze, choćby Aleksander Sapieha, Jan Paweł Woronicz czy Kazimierz Brodziński, szukali najsilniejszych inspiracji związanych z naturą⁵. Oczywiście nie tylko zdaniem pisarzy apoteoza przyrody została przypisana Słowiańszczyźnie. Wybitny sławista Aleksander Brückner w swej pracy poświęconej mitologii słowiańskiej kładzie silny nacisk na rolę kultu przyrody i żywiołów w opisywanym przez siebie obszarze kulturowym⁶. Wierzenia związane z naturą zostały przez badacza określone mianem mitologii niższej⁷; co więcej, stanowią one podstawę dla utworzenia w czasie późniejszym personifikacji żywiołów, a więc całego słowiańskiego panteonu. Także inni badacze pogańskich wierzeń i obrzędów, jak Aleksander Gieysztor czy Artur Szrejter, skłonni są twierdzić, że mitologia słowiańska niezwykle silnie związana jest z kultem natury.

Podobne spostrzeżenia i uwagi można odnieść do wielu innych europejskich mitologii, gdyż natura jako element odwieczny towarzyszyła człowiekowi, fascynując go i przerażając. Samo powiązanie elementów skrajnie fantastycznych z czymś tak przyziemnym jak przyroda budzić jednak może spore wątpliwości. Związek ten wywodzi się jednak już z tradycji baśniowej, o czym wspomina Tomasz Z. Majkowski. Badacz zauważa, że harmonia pomiędzy tymi elementami wymaga dobrej znajomości możliwego a nieprawdopodobnego tak od autora, jak i czytelnika⁸. John R. R. Tolkien, jako mistrz gatunku, stwierdza, że „im bystrzejszy [...] umysł, tym wspanialsze będzie snuł fantazje”⁹. Wynika z tego, że tylko z obserwacji prawdziwego świata zrodzić się może fantazja. Brytyjski autor wyraźnie zaznacza, że rosyjskimi formalistami, że „udziwnienie” jest podstawową cechą literatury, umożliwiającą snucie rozważań nad podstawowymi elementami otaczającego nas świata¹⁰. Ostateczny kształt udziwnienia wynika zatem wprost z konkretnego sposobu postrzegania rzeczywistości, który znacznie jaśniej można już charakteryzować w poszczególnych kręgach kulturowych. Niniejszy artykuł ma być próbą wykazania, że Sapkowski, tworząc magiczne prawa swego świata, jawnie nawiązywał do filozofii i tradycji ludów prasłowiańskich.

Nie dziwi, że w świecie wykreowanym przez Sapkowskiego jako przestrzeń quasi-słowiańska magia jednoznacznie nawiązuje do czterech żywiołów. O słowiańskim

⁵ Por. Z. Klarnerówna, *Słowianofilstwo w literaturze polskiej lat 1800 do 1848*, Warszawa 1926, s. 56.

⁶ Por. A. Brückner, *Mitologia słowiańska i polska*, Warszawa 1985, s. 184.

⁷ Por. ibidem.

⁸ Por. T. Z. Majkowski, *W cieniu Białego Drzewa. Powieść fantasy w XX wieku*, Kraków 2013, s. 58.

⁹ J. R. R. Tolkien, *O baśniach*, tłum. J. Kokot [w:] idem, *Drzewo i liść*, Poznań 1994, s. 58.

¹⁰ Por. T. Z. Majkowski, op. cit., s. 58.

charakterze magii nie stanowi bowiem fakt wywodzenia jej z natury, co, jak wykazuje Tolkien, jest nader powszechnym zabiegiem. Słowiańskość pierwiastka magicznego w prozie Sapkowskiego warunkowana jest przez pewne cechy charakterystyczne, ściśle dające się powiązać z tradycją słowiańską.

W utworze magia pełni funkcję nauki, to jest medycyny, gałęzi technicznych, astrologii oraz innych dziedzin¹¹. Czarodzieje w przestrzeni wykreowanej przez Sapkowskiego stanowią elitę intelektualną, prowadząc nie tylko badania „naukowe”, ale też przekazując swą wiedzę w ośrodkach uniwersyteckich. Pochodzenie magii ukazuje jasno czarodziejka Yennefer podczas lekcji z przybraną córką Ciri:

Ziemia, po której stąpamy. Ogień, który nie wygasa w jej wnętrzu. Woda, z której wyszło wszelkie życie i bez której życie jest niemożliwe. Powietrze, którym oddychamy. Wystarczy wyciągnąć rękę, żeby zmusić je do uległości. Magia jest wszędzie. Jest w powietrzu, w wodzie, w ziemi, w ogniu¹².

Widać zatem, jak wyraźnie określone zostało pochodzenie naturalnej energii. Kluczowym jest jednak fakt, że korzystanie z tej mocy poszczególnych żywiołów przynosić może zróżnicowane efekty. Ciri dowiaduje się od czarodziejki, że aby czerpać energię z ziemi, potrzebna jest zaawansowana siła. Pobieranie jej z powietrza wymaga sporej wiedzy teoretycznej, której dziewczynka w tamtym czasie jeszcze nie posiadała, natomiast energia ognia została jej najsurowiej zakazana. Z tego powodu najprostszym okazuje się czerpanie mocy z żył wodnych, najpowszechniej przez czarodziejów praktykowane. Podobne wyróżnienie żywiołu wody ma miejsce w mitologii słowiańskiej. Warto zaznaczyć, że nie istniał żaden bóg zamieszkujący zbiorniki wodne, a jednak stały się one miejscem przebywania najróżniejszych demonów akwaticznych, stanowiących najliczniejszą grupę w słowiańskiej demonologii ludowej. Henryk Łowmiański twierdzi, że woda jako jedyny z żywiołów w Słowiańszczyźnie pozbawiona była wyraźnego kultu¹³, a więc elementu *sacrum*. Jako niepowiązana z żadnym bóstwem najściślej łączona była ona z człowiekiem. Fakt, że właśnie ten żywioł najwcześniej dostępny jest dla adeptów sztuki magicznej na najniższym poziomie ich rozwoju jawnie koreluje ze słowiańskim brakiem deifikacji.

Wyraźną opozycję dla tego żywiołu stanowi w mitologii słowiańskiej ogień, związany z jednym z najważniejszych bóstw, Swarogiem¹⁴, który znaczeniem mógł ustępować wyłącznie Perunowi¹⁵. W utworze, jak zaznaczone zostało już wyżej, czerpanie siły ognia stanowi element potencjalnie niebezpieczny. W kryzysowej sytuacji, to jest na pustyni, pozbawiona wody, jedzenia i lekarstw, Ciri decyduje się na skorzystanie z energii ognia. Następujący wówczas opis, w którym dziewczynce ukazuje się okrutna

¹¹ Por. E. Żukowska, op. cit., s. 21.

¹² A. Sapkowski, *Krew elfów*, Warszawa 2015, s. 313.

¹³ Por. H. Łowmiański, *Religia Słowian i jej upadek*, Warszawa 1986, s. 139.

¹⁴ Por. A. Gieysztor, *Mitologia Słowian*, Warszawa 1982, s. 172.

¹⁵ Por. A. Brückner, op. cit., s. 138.

kobieta – ucieleśnienie zemsty – nie jest, jak można by sądzić, urzeczywistnieniem zła. Emocje, jakie towarzyszą wiedźmince, to upajająca siła i poczucie władzy. Siła ta wymaga znacznie więcej umiejętności, niż jest w stanie wykazać Ciri, dlatego dziewczyna w akcie pokory wyrzeka się nabytej wcześniej mocy, dzięki czemu znajduje ocalenie.

Scena ta doskonale koreluje ze słowiańskim wyobrażeniem ognia. Etymologia imienia Swaroga, słowiańskiej personifikacji ognia, tłumaczona jest przez Gieysztora jako ogień-kłótnik, gdyż słowo *swar* oznaczało zwadę, gniew¹⁶. Tak niebagatelne znaczenie ognia w tradycji Słowian badacz wiąże z prymarną rolą słońca w kulturze agrarnej¹⁷. Zaawansowany kult tej gwiazdy, z którym ogień był ściśle powiązany, wysokie miejsce Swaroga w słowiańskim panteonie, jak również mnogość obrzędów związanych z ogniem i słońcem sugeruje, że Prasłowianie byli nieświadomi życiodajnej wagi wody i za główne źródło tego rodzaju energii uważali ogień-słońce. Bardzo wyraźnie konotuje to ze źródłem potęgi, jakie z żywiołu tego uczynił Sapkowski.

Kolejną związaną z magią grupą, która wyraźnie nawiązuje do tradycji słowiańskiej są, jak zauważa również Żukowska¹⁸, kobiety wiedzące czy wieszczki. Pierwsze z nich zajmowały się w dużej mierze zielarstwem, czyli medycyną ludową, zaskarbiając sobie w ten sposób sympatię chłopów, którzy wypowiadali się na ich temat z wielkim szacunkiem. Sam wiedźmin również dużo bardziej ufał w ich zdolności niż w umiejętności wykwalifikowanych medyków. Wygląd zielarek także nasuwa jasne skojarzenie ze słowiańskim folklorem: „Towarzyszyła im nijak do towarzystwa nie przystająca pomarszczona staruszka w kompletnie nie licującym z siwizną wianku na głowie”¹⁹. Wianek, jak wiadomo, miał wielkie znaczenie w słowiańskiej tradycji ludowej, ponadto symbolizuje on w omawianym przypadku bliskość tych kobiet z naturą. Należy wspomnieć bowiem także o innej wiedzącej, której opis znajdujemy w opowiadaniu *Kraniec świata*. Jak zauważa Paweł Zaborowski, występująca w nim kobieta wyraźnie stanowi ucieleśnienie słowiańskiego bóstwa agrarnego, Żywi²⁰. Warto dodać, że w cyklu postać ta czczona jest przez wszystkie rasy i na różne sposoby. Panna Polna pojawia się w wiosce, udając uczennicę zielarki, by uchronić głodujące elfy przed śmiercią. Nieprzypadkowo ta najważniejsza – a z pewnością jedna z pierwszych²¹ w panteonie – bogini natury, ukazuje się w towarzystwie zielarki. Świadczy to dobitnie o wielkiej więzi wiedzących kobiet z przyrodą, ale też o ogromnym ich wpływie na społeczność, za pośrednictwem staruszki Żywia manipuluje bowiem chłopami, uniemożliwiając im podjęcie niepomyślnych dla siebie decyzji.

Co ciekawe, magia nie jest w tym świecie powszechna, o czym świadczy sąd nad ułomną dziewczyną oskarżoną o czary. Chrzest ognia, do którego zmusza ją fanatyk,

¹⁶ Por. A. Gieysztor, op. cit., s. 172.

¹⁷ Por. ibidem, s. 173.

¹⁸ Por. E. Żukowska, op. cit., s. 19.

¹⁹ A. Sapkowski, *Sezon burz*, Warszawa 2015, s. 296.

²⁰ Por. P. Zaborowski, *Mitologia słowiańska w cyklu o wiedźminie* [w:] *Wiedźmin, bohater masowej wyobraźni*, red. R. Dudziński et al., Wrocław 2015, s. 23.

²¹ Por. W. Kocznów, *Utracona ironia*, Łódź 1976, ss. 55–59.

jawnie koreluje z pogańską tradycją słowiańską, w której ogień stanowił siłę oczyszczającą. Autor odwołuje się również do funkcji ochronnej, jaką żywioł ten pełnił w tradycji słowiańskiej. Na fakt, że ochronna funkcja ognia charakterystyczna jest dla Słowian, wskazuje w swej monumentalnej pracy Kazimierz Moszyński, twierdząc, że ogień stanowił „osłonę od wszelkiego rodzaju zła”²². Nie dziwi zatem, że chcąc ustrzec się przed ciemnymi siłami, członkowie społeczności wybierają taką właśnie próbę. Ogień bowiem, jako żywioł najbardziej przerażający, potężny²³, gwarantował najlepszą ochronę przed złem, które również ulec musiało jego sile.

Za zdolność magiczną uznawana jest również umiejętność przepowiadania przyszłości. W sadze Sapkowskiego wątek ten, powiązany ściśle z motywem przeznaczenia, jest szeroko eksploatowany. Choć istotnie trudno wszelkie obecne w cyklu przepowiednie łączyć z mitologią słowiańską – wszak praktyki związane z wieszczaniem występują u wszystkich ludów europejskich – wyodrębnić można wśród nich grupę dotyczącą określania przeznaczenia człowieka już w momencie jego narodzin. Wyobrażone jest to poprzez funkcjonowanie w tym świecie Prawa Niespodzianki, któremu podległa między innymi Ciri. Prawo to bardzo często wspominać jest w cyklu i ma dokładnie określone zasady. Nie może być tu jednak mowy o wywodzącym się z tradycji hellenistycznej fatum, gdyż Dziecko Niespodzianka w świecie Sapkowskiego przeznaczone jest do wyjątkowych i wielkich czynów. To Prasnawianie zakładali, że człowiekowi właśnie w okresie bezpośrednio związanym z jego narodzinami przypisywana jest cała ścieżka życia, a nie wyłącznie czekające go klęski; odpowiadać za to mieli Rod i rodzanice towarzyszące kobiecie w połogu, decydując o losie rodzącego się dziecka. Aby podkreślić powiązanie wątku przeznaczenia w powieści z mitologią słowiańską, warto, za Brücknerem, przywołać słowa Prokopiusza:

Fatum [Słowianie] nie znają ani nie przyznają mu wpływu na ludzi; ale gdy śmierć im grozi, albo wśród chorób, albo podczas wojny, w takim razie ślubują bogu za uratowanie uczynić ofiarę, jak tylko śmierć ich ominie, a gdy uszli śmierci, dotrzymują co obiecali; wierzą bowiem, że ślubowanej ofierze zawdzięczają życie²⁴.

Widać tu zatem wyraźną analogię do losów przybranej córki wiedźmina, który niczym bóstwo w momencie zagrożenia śmiercią ojca Ciri żąda od niego takiej właśnie ofiary.

W cyklu Sapkowskiego odnaleźć można również szereg rytuałów magicznych, którym przypisać należy słowiańską genezę. Opis pierwszego z nich znajduje się już w opowiadaniu otwierającym cykl, zatytułowanym *Wiedźmin*. W finałowej scenie czytelnik poznaje przyczyny przemiany młodej księżniczki w stryżę:

²² Por. K. Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, t. 2: *Kultura duchowa*, cz. 1, Kraków 1934, s. 501.

²³ Por. ibidem.

²⁴ A. Brückner, op. cit., s. 173.

– Wiem co myślisz. Ale tak nie było. Uwierz mi, nie rzucałem żadnych uroków. Nie znam się na żadnych czarach. Tylko raz w złości powiedziałem... Tylko raz [...]. To nie ja [...]. Zamroczyło mnie i powiedziałem... Wiedźminie? To ja?²⁵

Niezamierzona klątwa rzucona przez mężczyznę zamienia dziecko ukochanej kobiety w istotę wampiryczną. Dostrzec można tu znamiona popularnego w Słowiańszczyźnie przekleństwa, by znienawidzony człowiek nie został przyjęty przez ziemię²⁶. Była to jedna z najstraszniejszych klątw, jakie mogli sobie wyobrazić mieszkańcy tego kręgu kulturowego. Przypuszczenie to potwierdzone jest poprzez realizację przekleństwa, wyraźnie jest bowiem zaznaczone, że dziewczynka po śmierci powraca jako mordercza bestia, a więc ziemia istotnie nie przyjęła przeklętej, wydając światu upiora. Niezwykle popularna była w Słowiańszczyźnie geneza istnienia tego rodzaju istot. Choć treść wypowiedzianych przez Ostrita słów stanowi wyłącznie spekulację, faktem jest, że niemający nic wspólnego z magią człowiek zdołał nieświadomie dokonać rytuału o tak tragicznych skutkach. Co ciekawe, wiedźmin jest w tym przypadku zobligowany do cofnięcia klątwy, nie zaś wyeliminowania zagrażającej ludziom istoty, a więc taki, a nie inny skutek jest oczywistym dla bohaterów opowieści wynikiem działania czaru.

Również zdjęcie uroku wymagało od wiedźmina czynności rytualnych. Musiał on przetrwać noc w zamczysku strzygi, wraz z nastaniem świtu straszny czar miał się cofnąć i tak też się stało. Warto wspomnieć także o praktykach, jakie należało zastosować wobec ocalonej dziewczynki: w jej komnacie należało regularnie spalać gałązki jałowca, żarnowca i leszczyny. Wszystkie te rośliny w słowiańskich podaniach posiadają właściwości ochronne, uwalniane w wyniku postępowania, które zaleca Geralt. Szczególnie zaś leszczyna w ludowych wierzeniach słowiańskich pomagała opierać się działaniu sił nadprzyrodzonych²⁷.

Do rytuałów o słowiańskiej genezie należy ponadto stworzenie czarciego koła, na które Geralt natyka się w historii zatytułowanej *Ziarno prawdy*. Ów budzący przerażenie wiedźmiński klaczy znak zdaje się niegroźny, a jednak bardzo szybko nasuwa mężczyźnie myśl o niebezpieczeństwie ze strony istoty, którą bierze za rusalkę. Właśnie owo skojarzenie, jako element swoistej filozofii, ponownie wpisuje utwór w krąg tradycji słowiańskiej.

Sapkowski w swej prozie dokonał wielu zestawień cech istot ze słowiańskiej ludowości, mieszając je ze sobą i tworząc takich mieszkańców świata przedstawionego, których niełatwo jest sklasyfikować. Nie wynika to jednak z nadmiernej zabawy konwencją, lecz z licznych niedoprecyzowanych opracowań słowiańskiej demonologii. I tak jego bruxa o obcobrzmiącej nazwie stanowi typowe połączenie słowiańskich brzegini, rusalki i wiły. Piękna Veerena posiada dziewiczy urok typowy dla wił, które jako stworzenia nieco dzikie, żyjące blisko przyrody, pozostawiały po sobie znaki na leśnych polanach właśnie w postaci tego rodzaju kręgów, zwanych wilinami

²⁵ A. Sapkowski, *Wiedźmin* [w:] idem, *Ostatnie życzenie*, Warszawa 2015, s. 33.

²⁶ Por. K. Moszyński, op. cit., s. 512.

²⁷ Por. B. Gustawicz, *Podania, przesady, gadki i nazwy ludowe w dziedzinie przyrody*, Kraków 1882, s. 46.

kołami²⁸. Ich właściwości magiczne były dosyć ograniczone, dlatego także i wiedźmin nazywa ów znak zwyczajnym. Na ludność znaki te działały jednak odstraszaająco, według powszechnego mniemania dając świadectwo obecności istot nadprzyrodzonych. Również Geralt, widząc ten znak, od razu kojarzy fakty związane z obecnością Veereny. Wydaje się więc, że Sapkowski zmienił wyłącznie nazwę tego obiektu, co stanowi zabieg dość oczywisty wobec braku w utworze istot noszących nazwę wilły. Typowe dla tego autora jest zachowanie cech słowiańskich pod nazwą kojarzącą się z mitologiami zachodu.

Obok rytuałów eksplikowanych, mających skutki wyraźnie ukazywane w utworze, istnieją i takie, w które wiarę zachował lud, a których znaczenie podawane jest w wątpliwość przez narratora. I tak chłopci chcący odnaleźć miejsce pochówku wampira starają się wywróżyć je przy pomocy konia:

– A jakże nam inaczej grób upiora znaleźć? Wždy wiada, że trza na karym żrebcu żalnik objechać, a u której mogiły żrebiec stanie i ruszyć się z miejsca nie dozwoli, tam wapiery leży [...]. Musim tego karosza mieć²⁹.

Agnieszka Łukaszuk dowodzi, jak istotne znaczenie obrzędowe miały konie w wierzeniach pogańskich Słowian, nie tylko ze względu na zdolności wróżebne, nazywane hippomancją³⁰, ale też z uwagi na ich powiązanie ze światem śmierci³¹. Pierwotnie zwierzęta te wykorzystywano w kulcie boga Peruna, a więc wróżby z nimi związane dotyczyły głównie zagadnień związanych z wojną, jednak do rytuałów funeralnych wykorzystywane były na długo po upadku pogańskiego kultu³².

Na kartach powieści odnaleźć można mnogość innych praktyk, świadczących o tym, że bohaterowie poruszają się w przestrzeni quasi-słowiańskiej – kreują one koloryt lokalny świata przedstawionego. I tak zamieszkujący ten świat wieśniacy wróżą imię przyszłego partnera z kształtu skórki jabłka, rzucają wiankami z jemioli oraz karmią duchy przodków, by zapewnić sobie ich przychylność, co stanowi rdzennie słowiańskie zwyczaje. Nie należą one już jednak do czynności typowo magicznych, zarówno bohaterowie, jak i narrator podchodzą do nich z pewnym lekceważeniem.

Przy tej okazji warto zwrócić uwagę na zaznaczaną przez Sapkowskiego w cyklu dychotomię pomiędzy magią wykorzystywaną przez czarodziejów, stawianą zdecydowanie wyżej w hierarchii, oraz zdolnościami nieujarzmionymi, jak nazywa je Żukowska³³, które są nieco bagatelizowane. Badaczka słusznie zauważa, że pierwszy z elementów owego podziału jest, w przeciwieństwie do drugiego, mocno sakralizowany.

²⁸ Por. A. Brückner, op. cit., s. 305.

²⁹ A. Sapkowski, *Chrzest ognia*, Warszawa 2015, s. 164.

³⁰ Por. A. Łukaszuk, *Wierchowce bogów. Motyw konia w wierzeniach i sztuce Słowian i Skandynawów*, Szczecin 2012, s. 30.

³¹ Por. ibidem, s. 37.

³² Por. A. Kowalik, *Kosmologia dawnych Słowian. Prolegomena do teologii politycznej dawnych Słowian*, Kraków 2004, s. 382.

³³ Por. E. Żukowska, op. cit., s. 23.

Spostrzeżenia Żukowskiej uzupełnić jednak należy o analizę miejsc, w jakich skumulowana jest energia wykorzystywana przez poszczególne grupy. Magia stosowana przez czarodziejki najsilniej zaznacza się w świątyniach bóstw i świętych gajach, o czym dowiadujemy się z wypowiedzi magiczki Yennefer. Miejsca tego rodzaju Słowiańszczyzna zna jako centra kultu, w których składano ofiary i odprawiano rytuały. Służyły one jako przestrzenie zarówno radosnej zabawy, jak i pochówku³⁴, nieodmiennie związane jednak z kultem bóstw.

Innym miejscem ogniskującym magiczną moc jest Łysa Góra, doskonale znana ze słowiańskiego folkloru jako przestrzeń, w której odbywały się spotkania czarownic. Tego rodzaju sabaty nie stanowią już elementu sakralnego, a jednak funkcjonują jako ważny ośrodek w społeczności czarodziejów. Choć wszystkie te miejsca wyraźnie powiązane są z naturą, w drugim przypadku daje się zauważyć wyraźna ich desakralizacja, a co za tym idzie – deprecjacja ludowej tradycji, którą współtworzyły.

Zamieszczone tu uwagi pozwalają sądzić, że magię u Sapkowskiego łączą mocne współzależności z naturą. Jest ona typową dla fantastyki kontynuacją recepcji rzeczywistości, wywodzącą się wyraźnie z tradycji prasłowiańskiej. „Recykling kulturowy” Sapkowskiego oparty został na licznych, bogatych i zróżnicowanych źródłach, po raz kolejny jednak wnikliwsza analiza pozwala dostrzec w nim słowiańskie korzenie. W toku rozważań okazuje się, że kreując magiczność wiedźmińskiego świata, jej cechy charakterystyczne i rządzące nią prawidłowości, autor ponownie skorzystał z gotowego, choć mało rozpowszechnionego schematu. Niewielka popularność mitologii słowiańskiej, źródła paradoksalnie słabo znanego polskiemu czytelnikowi, czyni z inspirowanych nią wątków elementy zagadkowe, co najwyraźniej stanowi celowy zabieg twórcy.

BIBLIOGRAFIA

LITERATURA PODMIOTU

Sapkowski A., *Chrzest ognia*, Warszawa 2015.

Sapkowski A., *Krew elfów*, Warszawa 2015.

Sapkowski A., *Ostatnie życzenie*, Warszawa 2015.

Sapkowski A., *Sezon burz*, Warszawa 2015.

LITERATURA PRZEDMIOTU

Asimov I., *Magia i złoto. Eseje*, tłum. J. Kowalczyk, Poznań 2000.

Brückner A., *Mitologia słowiańska i polska*, Warszawa 1985.

Gustawicz B., *Podania, przesady, gadki i nazwy ludowe w dziedzynie przyrody*, Kraków 1882.

Klarnerówna Z., *Słowianofilstwo w literaturze polskiej lat 1800 do 1848*, Warszawa 1926.

Kocznów W., *Utracona ironia*, Łódź 1976.

³⁴ Por. A. Kowalik, op. cit., s. 382.

- Kowalik A., *Kosmologia dawnych Słowian. Prolegomena do teologii politycznej dawnych Słowian*, Kraków 2004.
- Łowmiański H., *Religia Słowian i jej upadek*, Warszawa 1986.
- Łukaszuk A., *Wierchowce bogów. Motyw konia w wierzeniach i sztuce Słowian i Skandynawów*, Szczecin 2012.
- Majkowski T. Z., *W cieniu Białego Drzewa. Powieść fantasy w XX wieku*, Kraków 2013.
- Moszyński K., *Kultura ludowa Słowian*, t. 2: *Kultura duchowa*, cz. 1, Kraków 1934.
- Tolkien J. R. R., *O baśniach*, tłum. J. Kokot [w:] idem, *Drzewo i liść*, Poznań 1994.
- Trocha B., *Degradacja mitu w literaturze fantasy*, Zielona Góra 2009.
- Zaborowski P., *Mitologia słowiańska w cyklu o wiedźminie* [w:] *Wiedźmin, bohater masowej wyobraźni*, red. R. Dudziński et al., Wrocław 2015.
- Żukowska E., *Mitologie Andrzeja Sapkowskiego*, Gdańsk 2011.

SUMMARY

SLAVIC TRADITION AS A SOURCE OF MAGICAL THEMES IN "THE WITCHER" SERIES OF ANDRZEJ SAPKOWSKI

The aim of the article is to present the Slavic inspirations behind Andrzej Sapkowski's creation of the magical laws of *The Witcher* saga's world. Using recondite cultural archetypes, Sapkowski managed to create a universe which is very specific but also canonical in terms of the whole fantasy genre. The structural analysis conducted by the author reveals links between Slavic traditions and depictions of magic in Sapkowski's works. Consequent inferences lead to the conclusion that Sapkowski (in a typical fantasy manner) draws on the allegoric and symbolic thinking, prevalent among historical Slavic communities, which serves as a basis for establishing a mythology.

Adriana Brenda-Mańkowska

SIENKIEWICZOWSKA WIEDZMA HORPYNA JAKO PRZYKŁAD CZAROWNICY Z FOLKLORU SŁOWIAŃSKIEGO

Instytut Polonistyki Stosowanej Uniwersytetu Warszawskiego

Ogniem i mieczem. Powieść z lat dawnych w intencji autora miała służyć propagowaniu pamięci o narodowej tradycji oraz ukazywać wartości patriotyczne, dzięki kostiumowi historycznemu unikając konfliktu z cenzurą¹. Jak pisał sam Sienkiewicz w tekście *O powieści historycznej*, przeszłość wyjaśnia człowiekowi „liczne zjawiska czasu teraźniejszego; uczy go patrzeć genetycznie na siebie i dostarcza wskazówek na przyszłość”².

Przedmiotem artykułu jest analiza sposobu przedstawienia jednej z bohaterek *Ogniem i mieczem*. Interesującym zagadnieniem jest wykorzystanie przez Sienkiewicza materiału w postaci utworów z czasów wojen kozackich, w tym *Relacji ekspedycyjnej zbaraskiej* i *Wojnie domowej z kozaki i tatarzy*. Porównanie opisów być może realnie istniejącej postaci i wykreowanej na jej wzór bohaterki powieści ujawnia pieczołowitość autora w oddawaniu szczegółów słowiańskiego folkloru, tworzącego tło jego utworu. Świadomość, że historyczny pierwowzór nie jest powszechnie znany, a postać nie jest bohaterką pierwszoplanową, pozwala na refleksję na temat tego, ile podobnych zabiegów może umknąć uwadze czytelnika. Jednocześnie podkreślona została rola czynności magicznych, które podejmuje bohaterka – pozwala to na stawianie pytań o to, na ile magia wpisana została w świat przedstawiony, i jakie formy przyjęła – od wróżb, wizji worożychy aż po spełniające się proroctwa i magię ludową, powiązaną ze słowiańskim folklorem i demonologią. Omówione zostały także funkcje, które zabieg ten pełni w całym utworze, jako że umieszczenie takiej postaci w powieści historycznej, cechującej się pewnym realizmem, może sprawiać wrażenie zaburzenia decorum.

Sienkiewicz jednocześnie kreował szereg bohaterów fikcyjnych (lub dzielących ze swoimi pierwowzorami tylko nazwisko), wplatając w ich biografię wydarzenia historyczne. Fantazja miała znajdować ujście w miejscach nieudokumentowanych, wypełniając luki bez zmieniania faktów, bowiem „powieść nie potrzebuje przekręcać

¹ Por. *Powieść historyczna* [w:] *Słownik literatury polskiej*, red. M. Piechota, Katowice 2006, s. 476.

² H. Sienkiewicz, *O powieści historycznej*, cyt. za: *Trylogia* [w:] *Słownik literatury...*, s. 485.

historycznych zdarzeń”³. Doskonałym przykładem takiego twórczego szukania równowagi między prawdą a fantazją⁴ jest postać Horpyny Dońcówny.

Jej losy nie wywierają wpływu na bieg wydarzeń historycznych, natomiast fabuła osnuta wokół konfliktu między rywalizującymi o Helenę Kurcewiczównę Skrzetuskim i Bohunem dzięki Horpynie zyskuje większy dramatyzm. Modelowemu odbiorcy powieści Sienkiewicza znajome są postacie królów i magnatów polskich, lecz nie sposób wymagać, by znał imiona czarownic. Łatwo zatem zaliczyć Horpinę do szeregu bohaterów stworzonych wyłącznie dla urozmaicenia akcji powieści. Jednak czy można uznać to za absolutny pewnik? Według relacji Wojciecha Miaszkowskiego naprawdę istniał pułkownik kozacki noszący nazwisko Doniec⁵, którego siostrą miałyby być Horpyna⁶. Marceli Kosman w tekście *Na tropach bohaterów Trylogii* pisze: „Postacie i epizody – fikcyjne, ale Sienkiewicz znalazł w ówczesnych relacjach wiadomość o kilku czarownicach służących Chmielnickiemu, co mu prawdopodobnie nasunęło pomysł wprowadzenia do powieści Horpyny jako siostry pułkownika Dońca”⁷. Władysław Zawistowski przytacza *Relację ekspedycyjną Zbaraską* Marcina Kuczwarczewicza, gdzie pojawia się wzmianka o owej siostrze:

Bo w pierwszym harcu siostra szczęścia próbowała
Duńcowa, która czarom wielce swym ufała.
Tej, gdy się nie powiodło, krzyknęła na brata:
Uchodź prędzej, bo cię tu pewna czeka strata.
Wtem ją ścięto, Kozaków nabawiła trwogi⁸.

Podobny opis pojawia się u Samuela Twardowskiego:

Siostra mu czarownica wprzód kredensowała,
Na bachmacie harcując, a uchodź (wołała),
Uchodź brate, ne zderzysz. Serce tak skaziła,
Jako niespodziewanie w naszych naprawiła,
Że na tabor uderzą, który rozerwawszy,
I stąd herszta samego w miasto wyprowadzając,
Korzyść wielką osiągną. Wieszcza owa wzięta,
I z drugą swą Sołochą towarzyszką ścięta⁹.

³ H. Sienkiewicz, cyt. za: *Powieść historyczna* [w:] *Słownik literatury...*, s. 476.

⁴ Por. H. Sienkiewicz, *O powieści historycznej...*

⁵ Horpyna przedstawia się Helenie: „Ja Dońcówna, brat mój pod Bohunem pułkownikuje, dobrych mołojców wodzi [...]”. H. Sienkiewicz, *Ogniem i mieczem*, t. 2, Warszawa 1989, s. 19.

⁶ Por. W. Zawistowski, *Kto jest kim w Trylogii Henryka Sienkiewicza?*, Warszawa 1999, s. 66.

⁷ M. Kosman, *Na tropach bohaterów Trylogii*, Warszawa 1986, s. 432.

⁸ M. Kuczwarczewicz, *Relacja ekspedycyjna zbaraska* cyt. za: W. Zawistowski, *Kto jest kim w Trylogii Henryka Sienkiewicza?*, Warszawa 1999, s. 67.

⁹ S. Twardowski, *Wojna domowa z kozaki i tatory, Moskwą potym Szwedami i z Węgry przez lat dwa-nastie* [...], Kalisz 1681, cz. 1 s., 58 – 49, cyt. za: J. Krocak, *Sołocha i Duńcowa siostra – kozackie wiedźmy na wojnie. Od relacji z bitwy do poematu epickiego* [w:] *Wojny, bitwy i potyczki w kulturze staropolskiej*, red. W. Pawlak, M. Piskala, Warszawa 2011, s. 246.

Na podstawie przytoczonych fragmentów można przypuszczać, że siostra pułkownika Dońca mogła istnieć naprawdę. Postać Horpyny byłaby zatem w pewnym stopniu umotywowana historycznie.

Jak ma się postać wykreowana przez Sienkiewicza do obrazu ukraińskiej worożychy i jej ogólnosłowiańskich odpowiedników? Aby odpowiedzieć na to pytanie, należy poddać analizie informacje, które odnaleźć można w *Ogniem i mieczem*. Gdy pojawia się ona na kartach powieści, jest „przebrana po kozacku” w męski strój. Przedstawiona zostaje jako młoda, „olbrzymia dziewczka”, lub po prostu „olbrzymka”. W jej uśmiechu błyszczą „białe jak u wilka” zęby, na świat patrzy czarnymi oczami, a włosy wiąże w warkocze. Jej dzika uroda zbyt różni się od spokojnego ideału, by mogła być uważana za naprawdę atrakcyjną, choć pan Wołodyjowski nazywa ją „kрасną wiedźmą” a Rzędzian „basetlą”¹⁰. To rozwiązanie typowe dla Sienkiewicza, który nawiązując do osiągnięć dziewiętnastowiecznej fizjonomiki, łączy wygląd zewnętrzny z charakterem postaci. Bohaterki piękne są więc postaciami pozytywnymi, zaś te z defektami urody – negatywnymi¹¹.

Interesujące jest podkreślanie nadnaturalnego wzrostu jako dominującej cechy Horpyny. W słowiańskiej demonologii taką właściwość uznaje się za przynależną istotom demonicznym i czartom. Podobnie niezwykle zęby¹², budzące skojarzenie ze zwierzęciem i to będącym „wcieleniem fantazmatów zwierzęcości dzikiej i agresywnej”¹³. W powieści pojawia się jeszcze jedno przyrównanie Dońcowny do zwierzęcia: Bohun nazywa ją sową. Dla Słowian sowa również ma złowrogie konotacje. Kojarzy się ze stworzeniem niesamowitym, o nocnym trybie życia. Strzyga – czyli według jednych źródeł krwiożercza istota demoniczna, zaś zgodnie z innymi rodzaj czarownicy mogącej zmieniać się w ptaka – swoją nazwę zawdzięcza łacińskim *striges*, czyli właśnie sowom¹⁴.

Dużo obszerniejszy jest opis wyglądu siedziby Horpyny. Jej lokalizacja została dość precyzyjnie określona: drugi tom powieści rozpoczyna się niedaleko Raszkowa, nad prawym brzegiem rzeki Waładynki, gdy orszak Bohuna posuwa się w stronę Dniestru, by mijając Wrażę Uroczyszcze i Tatarski Rozłóg, dotrzeć do Czortowego Jaru. Zwłaszcza Wrażę Uroczyszcze, miejsce graniczne między światem zewnętrznym a kryjówką czarownicy, przykuwa uwagę swoją niezwykłością:

Było to wzgórze leżące tuż przy rzece, niskie i obłe, jak leżąca na ziemi okrągła tarcza. Księżyc zalewał je zupełnie światłem, rozświecając białe, porozrzucane po całej jego przestrzeni kamienie. Gdziekolwiek leżały one pojedynczo, gdziekolwiek two-

¹⁰ Oba określenia odwołują się do fizycznych cech Horpyny – przestarzałe *kрасна* oznacza piękną, zaś *basetla* (nazwa instrumentu ludowego przypominającego wiolonczelę) nawiązuje zapewne do kształtnej figury czarownicy.

¹¹ Por. M. Pietrzak, *Językowe środki kreowania postaci w twórczości historycznej Henryka Sienkiewicza*, Łódź 2004, s. 27.

¹² Por. K. Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, Warszawa 1968, s. 651–711.

¹³ M. Janion, *Wampir. Biografia symboliczna*, Gdańsk 2003, s. 156.

¹⁴ Por. J. Strzelczyk, *Mity, podania i wierzenia dawnych Słowian*, Poznań 1998, s. 97.

rzyły kupy, jakoby szczątki jakiś budowli, zburzonych zamków i kościołów. Miejskami sterczały płyty kamienne, posadzone końcem w ziemi na kształt nagrobków na cmentarzyskach. Całe wzgórze podobne było do jednego wielkiego rumowiska. I może niegdyś, dawno, za czasów Jagiellowych, krzewiło się tu życie ludzkie; dziś wzgórze owo i cała okolica, aż po Raszków, była głuchą pustynią, w której gnieździł się tylko dziki zwierz, a nocami duchy przeklęte odprawiały swoje korowody¹⁵.

Kolejne miejsce, Tatarski Rozłóg, również przeraża, usłane jest bowiem ludzkimi kośćmi. „Każ szyję kamieniami zasypać, a będziem tu jak w garnku na dnie”¹⁶ mówi Dońcówna, podkreślając niedostępność Czortowego Jaru. Przywodzi to na myśl gotyckie locum obdarzone cechą „wielokrotnego zamknięcia” i przypominające labirynt¹⁷. W słowiańskiej twórczości jar jest synonimem doliny – symbolu zstępowania i głębi. Czortowy Jar niepokój budzi już samą nazwą, bowiem nazwy dolin spełniają oprócz funkcji indywidualizujących również charakteryzujące. Pochodzą one najczęściej od imion właścicieli lub mieszkańców – tak więc byłby to jar należący do czartów lub przez nie zamieszkany. Jest to zgodne z panującym w tekstach folkloru przekonaniem, że doliny często są miejscami śmierci lub pochówków, tajemniczymi i zamieszkanymi przez siły nieczyste. Dolina może być również miejscem miłości, zalotów i uwodzenia. Taką właśnie funkcję chciałby wyznaczyć jej Bohun, ale Helena gwałtownie go odprawia. Brakuje też sielankowych opisów charakteryzujących przestrzeń miłości i atrybutów takich jak wesoły strumień¹⁸, baśniowa zieloność, symboliczne ptaki i zwierzęta¹⁹. To dolina śmierci, stanowiąca symbol porwania do piekła, a nie nowego życia.

Sama chata nie jest niezwykła: „na pozór była porządna i duża, w oknach jej błyszczało światło”²⁰. Przy siedzibie czarownicy stoi jeszcze jedna budowla – opustoszały młyn. To miejsce stanowi w kulturze ludowej miejsce o niepewnym statusie. Młynarz był człowiekiem, który nieustannie stykał się z żywiołami i był na ich łasce. Dlatego napotkać można ślady świadczące o tym, że właściciele młynów składali przebłagalne ofiary demonom (młynarze z młynów wodnych – topielcom oraz diabłom; z wiatraków – planetnikom i demonom powietrznym), stosowali zaklęcia, by wykorzystać owe istoty do pracy, czy oddawali diabłu duszę w zamian za bogactwo²¹. Nie dziwi zatem ukazanie jako miejsca demonicznego właśnie opustoszałego młyna, dodatkowo wykorzystywanego przez wiedźmę do praktyk magicznych.

Proces wróżenia przypomina słowiańskie rytuały ludowe. Podstawowym warunkiem uzyskania odpowiedzi na pytanie jest niezależność wróżby od normalnego rozumowania i ludzkiej woli. Prawdziwej odpowiedzi udzielić może jedynie coś „pozaludzkiego” –

¹⁵ H. Sienkiewicz, *Ogniem i mieczem...*, t. 2, s. 9.

¹⁶ Ibidem, s. 20.

¹⁷ Por. M. Janion, *Niesamowita słowiańszczyzna...*, s. 20.

¹⁸ W opisie pojawia się woda, lecz nie ma ona cech sielankowych.

¹⁹ Por. J. Adamowski, *Kategoria przestrzeni w folklorze: Studium etnolingwistyczne*, Lublin 1999, ss. 80–104.

²⁰ H. Sienkiewicz, *Ogniem i mieczem...*, t. 2, s. 11.

²¹ Por. B. Baranowski, *W kręgu wiedźm i wilkołaków*, Łódź 1981, ss. 91–103, 121.

rzecz martwa, roślina, zwierzę. Długą tradycję ma wykorzystywanie do wieszczenia wody. Może ona znajdować się w różnych naczyniach lub pochodzić ze źródła, przełębła, studni. Nadaje się do tego celu woda zarówno stojąca, jak i bieżąca, każda jest bowiem mieszkaniem dusz i demonów²². „Ja worożycha, z wody na kole wróżę²³” – informuje Horpyna Bohuna. Dalej następuje scena wieszczenia:

Dońcówna zbliżyła się do koryta młyńskiego i podniosła drugą zastawę wstrzymującą wodę krynicznego wodospadu; wnet wartka fala napłynęła zdwojonym pędem przez koryto; koło zaczęło obracać się szybciej, aż wreszcie zakrył je pył wodny; zbita na miazgę piana kłębiła się pod kołem jak ukrop²⁴.

W tym zbitym pyłe wodnym wiedźma będzie oglądała obrazy przyszłości. Jest on ekwiwalentem innych błyszczących powierzchni, w które wpatrywały się wieszczki, takich jak srebrne monety, kryształ górski, zwierciadło czy po prostu tafla wody²⁵. Bohun również patrzy w spienioną wodę, jakby chciał coś dostrzec. Oczywiście nie przynosi to rezultatu, zobaczyć przyszłość w wodzie ma szansę tylko worożycha, która doświadcza jasnowidzenia, bo ma do tego specjalne predyspozycje. Jak pisze Karol Moszczyński,

„Niektóre osoby, przy długotrwałym wpatrywaniu się w przedmiot wpadają w mniej lub więcej anormalny stan psychiczny, w czasie którego miewają wzrokowe pseudohalucynacje czy nawet halucynacje i zdradzają popęd do wieszczenia”²⁶.

Jednak nawet Horpyna pomaga sobie za pomocą wypowiedzianych zaklęć: „W kole dębowym, w pianie białej, w tumanie jasnym, zły ty czy dobry, pokaż się!”²⁷. Dopiero wówczas pojawia się wizja. Horpyna widzi między innymi obraz o charakterze symbolicznym: kniaziównę w białej sukni i rucianym wianku. Nad głową Heleny unosi się jastrząb. Co ciekawe, wizja spełnia się w stu procentach²⁸, Kurcewiczówna wychodzi za mąż za Skrzetuskiego, którego herbem jest Jastrzębiec. Przepowiednia zostaje źle zinterpretowana, Horpyna uznaje jastrzębia za symbol Bohuna, na jego wątpliwości odpowiadając: „kołby buł Lach, były oreł”²⁹. Dokładnie spełnia się też inna wróżba, również związana z magią ludową. Skrzetuski pyta kukułkę: „Zazulu niebożę, a siła będziemy mieć chłopczysków?”³⁰. Ptak wyznacza liczbę, kukając dwa-
naście razy. Z dalszych tomów *Trylogii* wynika, że istotnie tylu synów doczekali się Skrzetuscy. Ta żartobliwa wróżba ukazuje realia świata przedstawionego w powieści,

²² Por. K. Moszczyński, *Kultura ludowa Słowian*, Warszawa 1968, s. 369.

²³ H. Sienkiewicz, *Ogniem i mieczem...*, t. 2., s. 21.

²⁴ Por. ibidem.

²⁵ Por. K. Moszczyński, op. cit., ss. 361, 374.

²⁶ Ibidem, s. 374.

²⁷ H. Sienkiewicz, *Ogniem i mieczem...*, t. 2, s. 21.

²⁸ Wypełniają się także inne wizje Horpyny.

²⁹ H. Sienkiewicz, *Ogniem i mieczem...*, t. 2, s. 23.

³⁰ H. Sienkiewicz, *Ogniem i mieczem...*, t. 1, s. 89.

gdzie konsekwentnie zachowuje się zasady magii. Wróżba z głosu kukułki doskonale wpisuje się w jej tradycję, w ogóle uznającą za istotne głosy ptaków czy też kierunek ich lotu³¹. Jak pisze Halina Kapelusz w artykule *Folklor w Trylogii Sienkiewicza*, to przekonanie o prawdziwości ludowych wróżb swobodnie mieści się w powieści, ukazującej specyfikę kultury barokowej³².

Horpyna zna się na ziołach, zarówno tych leczniczych, o zastosowaniu ogólnym („Znam ja inne ziele, co w ziemi rośnie. Kto się go napije, dwa dni i dwie noce jak pień leży, o świecie nic nie wie”³³), jak i magicznych: („Lubystka. Ale na twoją biedę nic i lubystka nie poradzi. Jeśliby kniaźówna innego nie kochała, to tylko dać jej się napić, ale jeśli kocha, to wiesz co się stanie? [...] To tego innego jeszcze bardziej pokocha”³⁴). Owa lubystka to po prostu słynny lubczyk, rzeczywiście traktowany w tradycji ludowej jako środek miłosny:

Lubystka, akotne ziele, lubiśnik, lubystek, lubeszczyk, lubszczyk, to właśnie temu tak różnie nazywanemu zielu przypisywano wiele cudownych i magicznych właściwości. Lubczyk należał do najpopularniejszych roślin zielarskich, kryjących w sobie tajemnice miłości³⁵.

Sama Dońcówna mówi o sobie „Raz mnie już topili, jeszcze jak my nad Donem z bratem mieszkali, drugi raz już mi w Jampolu mistrz głowę goił, a dlatego mi nic”³⁶. Jest to odniesienie do przeprowadzanych w Europie procesów czarownic. Pławienie, lub inaczej próba wody, to zabieg wywodzący się jeszcze ze średniowiecznych sądów bożych. Stosowano go wobec kobiet oskarżonych o czary lub podejrzanych o opętanie przez diabła. Píše o tym Bohdan Baranowski:

Związane sznurami spuszczano na wodę – jeśli szły na dno były niewinne, jeśli utrzymywały się na powierzchni było to dowodem, że woda nie chce przyjąć diabelskich współniczek. Powszechnie zresztą uważano, że czarownice po ślubie z szatanem stają się bardzo lekkie i na skutek tego nie mogą tonąć³⁷.

Próba wody była wstępem do procesu. Golenie głowy i całego ciała prawdopodobnie związane było z poszukiwaniem tak zwanego *stigmata diaboli*, szczególnego miejsca, mającego postać znamienia lub po prostu niewrażliwego na ból, będącego dowodem, że posiadająca je osoba jest czarownicą i oddała się diabłu³⁸. Włosy podejrzanym

³¹ Por. K. Moszyński, op. cit., ss. 407–408.

³² Por. H. Kapelusz, op. cit., s. 270.

³³ H. Sienkiewicz, *Ogniem i mieczem...*, t. 2, Warszawa 1989, s. 89.

³⁴ Ibidem, s. 7.

³⁵ E. Łacina, *Zioła w literaturze Sienkiewicza*, cz. 1 [on-line:] https://www.doz.pl/czytelnia/a1464-Ziola_w_literaturze_Sienkiewicza_cz.I [20.10.2016].

³⁶ H. Sienkiewicz, *Ogniem i mieczem...*, t. 2, s. 6.

³⁷ B. Baranowski, op. cit., s. 25.

³⁸ Por. R. H. Robbins, *Diabelskie znamię* [w:] idem, *Encyklopedia czarów i demonologii*, tłum. M. Urbański, Warszawa 1998.

golono również po to, by nie zdołały one schować amuletów czy zakłęb lub nawet samego diabła, który mógłby udzielać czarownicy rad³⁹.

Horpyna traci życie, gdy przyjaciele Skrzetuskiego przybywają uwolnić Helenę. Motyw pobratymców spieszących bohaterowi z pomocą przy odzyskaniu ukochanej, a także zastępująca na gruncie polskim pobratymstwo przyjaźń pomiędzy oficerem a jego sługą (która uzasadnia pomoc Rzędziana Skrzetuskiemu) również mają korzenie folklorystyczne, wywodzą się bowiem z ludowego eposu heroicznego⁴⁰.

Rzędzian zapobiegliwie przygotowuje świeconą kulę⁴¹ („Mam ci ja wprawdzie kulę, com ją sam na święconą pszenicę lał, gdyż inna się jej nie chwyta...”⁴²), a gdy zastrzelona czarownica pada, na jej ciało rzuca kamień z krzyżem nakreślonym święconą kredą, aby nie wstała po śmierci. Jeżeli uznać Dońcównę za prawdziwą wiedźmę, jest to rozsądne postępowanie. Badania przeprowadzone przez Bohdana Baranowskiego wykazały, że przy wschodniej granicy Polski jeszcze w dwudziestym wieku na pytanie o to, kto może po śmierci zostać upiorem, informatorzy odpowiadali, wymieniając między innymi czarowników i ludzi zmarłych nagle. Kobieta po śmierci mogła również zostać zmorą⁴³. Właśnie przeciwko zmorom były zasadniczo stosowane zabiegi ze święconą kredą. Obiekt, który miał być chroniony przed ich mocą, należało taką kredą obrysować lub nakreślić na nim znak krzyża. Obronna moc trwała nawet wtedy, gdy kredowy znak ulegał później zatarciu⁴⁴. Inny środek ochrony przed upiorami wymienia w swoim opowiadaniu Owsiwuj, jadący w orszaku wiozącym Kurcewiczównę:

Jechał ja raz z Reimantarówki do Hulajpola, a jechał nocą koło mogił. Wtedm baczu, hyc coś z tyłu z mogiły na kulbakę. Obejrżę się: dziecko - sinieńkie, bladeńkie!... Widno Tatory z matką w jasyr prowadzili i umarło bez chrztu. Oczki mu goreją jak świeczki i kwili, kwili! Skoczyło mi z kulbaki na kark, aż tu czuję: kąsa za uchem. O Hospody! upiór. Alem to na Wolszy długo służywał, gdzie upiorów więcej niż ludzi i tam są na nie sposoby. Zeskoczyłem z konia i gindżałem w ziemię. „Zgiń! Przepadnij!” a ono jęknęło, chwyciło się za głownię od gindżała i po ostrzu spłynęło pod murawę. Przeciąłem ziemię na krzyż i pojechałem⁴⁵.

Jest to zgodne z teorią, że żelazo (najlepiej ostre – czasem mowa o nożu lub gwoździu⁴⁶) ma władzę zwalczania złych sił. Jednak jadący z Horpyną nie potrzebują takich sposobów, gdyż ma ona moc pozwalającą powstrzymywać upiory. „A Horpyna nad

³⁹ Por. idem, *Golenie włosów* [w:] *Encyklopedia czarów...*

⁴⁰ Por. J. Krzyżanowski, *Pokłosie Sienkiewiczowskie: Szkice literackie*, Warszawa 1973, ss. 223, 229.

⁴¹ Prawdziwą czarownicę zabić mogą tylko kule poświęcone lub srebrne; por. B. Baranowski, op. cit., s. 229. O tradycji święcenia kul przez współczesnych Paskowi wspomina Halina Kapelusz w tekście *Folklor w Trylogii Henryka Sienkiewicza* [w:] *Henryk Sienkiewicz. Twórczość i recepcja światowa*, red. A. Piorunowa, K. Wyka, Kraków 1968, s. 271.

⁴² H., Sienkiewicz, *Ogniem i mieczem...*, t. 2., s. 197.

⁴³ Por. B. Baranowski, op. cit., s. 57, 69.

⁴⁴ Por. ibidem, s. 74–75.

⁴⁵ H. Sienkiewicz, *Ogniem i mieczem...*, t. 2., s. 10.

⁴⁶ Por. B. Baranowski, op. cit., s. 57–69.

didkami reimentaruje” – mówią, co wiedźma potwierdza: „Trzymać ją je musiała zaklęciem, bo bardzo głodne”⁴⁷. Te zaklęcia nie są tak czytelne jak te służące wróżbom z wody, lecz przypominają „pacierz diabelski”.

Sama śmierć Horypny przedstawiona jest jako coś odrażającego i nieczystego:

— Ot, szczo ja! – odparł Rzędzian i huknął jej między piersi z pistoletu z tak bliska, że dym zakrył ją na chwilę zupełnie. Horypna cofnęła się w tył z rozkrzyżowanymi rękoma; oczy wylazły jej na wierzch z głowy, jakieś niehumanitarne skrzeczenie wyszło jej z gardzieli, zachwiała się i padła na wznak jak długa. [...] Olbrzymie ciało wiedźmy ko-pało jeszcze ziemię nogami, konwulsja wykrzywiła straszliwie twarz, na wyszczerzonych zębach osiadła krwawa piana, a z gardła wychodziło głucho chrapanie⁴⁸.

Opozycja pomiędzy śmiercią odrażającą i piękną przypomina opozycję brzydoty trupa przeklętego i piękną trupa bohatera, którą przywołuje Maria Janion w analizie dzieła Mickiewicza⁴⁹. Dlatego zapewne zgoła inaczej przedstawia Sienkiewicz śmierć bohaterską i pobożną, co doskonale ilustruje przykład Longina Podbiپیęty, opis śmierci którego zbudowany jest analogicznie do męczeństwa św. Sebastiana⁵⁰:

Potem, na wpół z jękiem, powiedział pan Longinus: „Królowo Anielska!” – i to były jego ostatnie słowa na ziemi. Aniołowie niebiescy wzięli jego duszę i położyli ją jako perłę jasną u nóg Królowej Anielskiej⁵¹.

Razem z Horypną ginie jej sługa zwany Czeremisem. Zapewne nie jest to jego prawdziwe imię, lecz określenie związane z pochodzeniem. Czeremisami nazywano kiedyś Maryjczków, lud ugrofiński zamieszkujący Mari El, czyli Republikę Maryjską⁵². Czeremisa Sienkiewicz opisuje w następujący sposób: „był to stary człek, potwornie szpetny, mały prawie karzeł, z płaską, kwadratową twarzą i skośnymi, podobnymi do szczelin oczyma”⁵³. Jest niemy, bowiem odcięto mu język. W siedzibie czarownicy znajdowały się również dwa psy opisywane jako straszne i ogromne, ze świecącymi oczyma, sprawiające wrażenie równie demoniczne jak Czeremis. Ich przerażający wygląd pozwalał odgadywać w nich potencjalne diabły lub zaklęte przez wiedźmę wilkołaki.

Jednym z elementów ludowego obrazu czarownicy jest unikanie kontaktów z ludźmi. Jak pisze o Jerzy Strzelczyk, wiedźmy to kobiety „stroniące od otwartego obcowania z ludźmi (zwłaszcza jeżeli przy tym przyroda sama napiętnowała je jakowymiś

⁴⁷ H. Sienkiewicz, *Ogniem i mieczem...*, t. 2, s.9.

⁴⁸ Ibidem, ss. 206–207.

⁴⁹ Por. M. Janion, *Niesamowita Słowiańszczyzna...*, s.146.

⁵⁰ Święty Sebastian również został przeszyty strzałami na rozkaz cesarza Dioklecjana. Jego ikoniczne przedstawienia ukazują młodzieńca w trakcie kaźni. Por. *Sebastian, męczennik rzymski* [w:] H. Fross, F. Sowa, *Księga imion i świętych*, t. 5, Kraków 1997, s. 221.

⁵¹ H. Sienkiewicz, *Ogniem i mieczem...*, t. 2, s. 307.

⁵² *Maryjczycy* [w:] *Encyklopedia PWN* [on-line:] <http://encyklopedia.pwn.pl/haslo/Maryjczycy;3938240.html> [20.10.2016].

⁵³ H. Sienkiewicz, *Ogniem i mieczem...*, t. 2, s. 12.

odrażającymi znamionami!”⁵⁴. Horpyna również unika ludzi i nie pozwala im na wstęp do swojej siedziby, czego czytelnik dowiaduje się z jej rozmowy z Bohunem. Ludzie również nie kwapią się, by zbliżyć się bardziej niż do wejścia do Czortowego Jaru.

– Ale ty sama mówiła; że tu ludzie przychodzą do ciebie jako do worożychy. – Czasem z Raszkowa przychodzą, a czasem, jak zasłyszają, to i Bóg wie skąd. Ale zostają przy rzece, do jaru nikt nie wchodzi, bo się boją. [...] Kto chce wróżby, czeka u jaru, a ja do koła idę. Co zobaczę w wodzie, to pójdę i powiem⁵⁵.

W powieści pojawiają się takie określenia Dońcówny jak „bezwstydna”, gdy namawia Helenę do oddania się Bohunowi. Obyczaje Horpyny są dość swobodne, skoro baraszkuje na sianie z kozakami („Tylko w stajni jeszcze przez jakiś czas rozlegały się wśród ciszy wybuchy śmiechu podobne do końskiego rżenia: to młoda wiedźma baraszkując na sianie z mołojcami rozdawała kułaki i całusy”⁵⁶) i nie waha się głośno wyrażać swojego zainteresowania Bohunem („Żeby tak mnie, ja by ci nie była oporna - hu! hu!”⁵⁷), a nawet Rzędzaniem („Nie daruj! pocałuj! hu!”⁵⁸). O sprawach erotycznych mówi śmiało, potwierdzając dzikość swojej natury i rozwiązłość przypisywaną wiedźmom. Przejawia ona także wstręt do przedstawicieli religii. Horpyna na wzmiankę o ślubie robi Bohunowi wymówki: „A po co tobie pop i ślub? Nieszczery ty Kozak – nie, Ja tu nie chcę ni popa, ni księdza”⁵⁹. Pod tym względem także jest przeciwieństwem pobożnej Heleny Kurcewiczówny i jednocześnie wpisuje się w archetypiczny obraz czarownicy.

Podsumowując, można stwierdzić, że postać Horpyny wykazuje wiele podobieństw do tradycyjnego, ludowego obrazu czarownicy. Wyróżnia się wyglądem i wzrostem, a opisy przyrównują ją do zwierząt nieczystych, dzikich i drapieżnych (wilk, sowa, kłacz). Mieszka w niedostępnym i złowieszczym miejscu. Przypisuje sobie władzę nad złymi siłami, znajomość zaklęć i umiejętność odgadywania przyszłości. Stosuje rytuały podobne do tradycyjnych zabiegów słowiańskiej magii ludowej. Zna się na ziołach leczniczych i magicznych. Sprawy erotyki traktuje bardzo swobodnie. Dwukrotnie miała być sądzona za czary, jednak unika sądu i ginie dopiero od święconej kuli, a jej śmierć i zwłoki przedstawiane są jako odrażające i nieczyste.

Pomimo tak wielu cech wspólnych sienkiewiczowskiej Horpyny i wiedźmy ze słowiańskiego folkloru ich obraz nie jest do końca zgodny. Brak wyraźnych przesłanek o konszachtach z szatanem czy sabatach, szkodzeniu ludziom lub zwierzętom domowym przez zsyłanie chorób, odbieranie mleka krowom czy sprowadzanie złej

⁵⁴ J. Strzelczyk, op. cit., s. 60.

⁵⁵ H. Sienkiewicz, *Ogniem i mieczem...*, t. 2, s. 20.

⁵⁶ Ibidem, s. 13.

⁵⁷ Ibidem, s. 21.

⁵⁸ Ibidem, s. 206.

⁵⁹ Ibidem, s. 21.

pogody⁶⁰. Wizyjność i konieczność interpretacji jej przepowiedni wpisuje ją w literacką tradycję wyroczni⁶¹. Większość atrybutów wiejskiej czarownicy znikła⁶², zastąpiona pierwotną dzikością, idealnie pasującą do potwornej strażniczki uwięzionej dziewicy.

Istotne jest zatem również pytanie o rolę, jaka wyznaczona została postaci w stosunku do innych bohaterów. Wiele cech świadczy o tym, że miała ona być przeciwieństwem Heleny, pozwalającym na ukazanie cnót głównej bohaterki poprzez kontrast. Podczas gdy Kurcewiczówna jest cnotliwa, pobożna, skromna i posłuszna, Horpyna oddaje się rozpuście, ma konszachty z siłami nieczystymi, sama stanowi o swoim losie, i nawet jej żarty zaprawione są agresją, która nie przystoi kobiecie.

Jednocześnie wiedźma jest pretekstem do ukazania działania męskich protagonistów: sytuacja w której postawi ich autor będzie niełatwa, bowiem muszą się oni wykazać uczciwością podczas walki – i to nie rycerskiego pojedynku z równym im mężczyzną, a potyczki kobietą-potworem. Na mniejszą próbę wystawiłaby ich walka z Bohunem. On jednak przez Horpynę nabiera nieomal cech szatana, którego czarownica jest pomocniczką. Interesujące konotacje budzi to w kontekście walki patriotycznej – diabeł może być metaforą wroga ojczyzny (nie bez powodu diabły pojawiają się w cudzoziemskich strojach⁶³, a u Mickiewicza Mefistofeles w *Pani Twardowskiej* wygląda jak „istny Niemiec”⁶⁴). W *Ogniem i mieczem* nawiązania do demonologii folklorystycznej służą więc kilku celom: między innymi budują koloryt opowieści, ukazując cechy kultury ludowej, wprowadzają elementy grozy (budując opowieść bardziej dla czytelnika „wzruszającą”, o miłości pokonującej przeszkody) i przez obraz szatańskiego przeciwnika mogą wywoływać skojarzenia patriotyczne (potwierdza to rolę powieści „ku pokrzepieniu serc”).

Zabieg ten w przedstawionej formie jest dość oryginalny jak na współczesną autorowi literaturę polską, a nawet dzieła samego Sienkiewicza. Chociaż w, na przykład, *W pustyni i w puszczy* umieszcza on informacje o magicznych elementach kultury afrykańskiej, takich jak mizimu, wobo czy praktyki szamańskie, to konfrontuje je natychmiast z racjonalnym, „zachodnim” światopoglądem głównych bohaterów, czego w *Ogniem i mieczem* już nie ma.

Wydaje się więc, że oprócz najbardziej oczywistej roli, jaką pełni Horpyna w powieści, to jest bohaterki pozwalającej na ukazanie perypetii bohaterów, opóźniającej rozwiązanie akcji poprzez ukrycie celu poszukiwań, ukazanie jej i innych elementów ludowej magii ma duży wpływ na ostateczny kształt świata przedstawionego i światopoglądów bohaterów, przy okazji przyciągając swą niezwykłością uwagę czytelników.

⁶⁰ B. Baranowski, op. cit., s. 233.

⁶¹ Fałszywie zinterpretowana wizja, przywodząca do zguby proszącego o wróżbę, odsyła w stronę antycznych dramaty czy też przepowiedni o śmierci króla Makbeta.

⁶² Por. H. Kapelusz, op. cit., s. 272.

⁶³ Por. B. Baranowski, op. cit., ss. 196–197.

⁶⁴ A. Mickiewicz, *Pani Twardowska* [on-line:] <http://literat.ug.edu.pl/amwiersz/0017.htm> [12.04.2017].

BIBLIOGRAFIA

LITERATURA PODMIOTU

Sienkiewicz H., *Ogniem i mieczem*, t. 1 i 2, Warszawa 1989.

LITERATURA PRZEDMIOTU

Adamowski J., *Kategoria przestrzeni w folklorze. Studium etnolingwistyczne*, Lublin 1999.

Baranowski B., *W kręgu wiedźm i wilkołaków*, Łódź 1981.

Janion M., *Niesamowita Słowiańszczyzna. Fantazmaty literatury*, Kraków 2006.

Janion M., *Wampir. Biografia symboliczna*, Gdańsk 2003.

Kapełuś H., *Folklor w Trylogii Henryka Sienkiewicza* [w:] *Henryk Sienkiewicz. Twórczość i recepcja światowa*, red. A. Piorunowa, K. Wyka, Kraków 1968.

Kosman M., *Na tropach bohaterów Trylogii*, Warszawa 1986.

Kroczyński J., *Sołocha i Duńcowa siostra - kozackie wiedźmy na wojnie. Od relacji z bitwy do poematu epickiego* [w:] *Wojny, bitwy i potyczki w kulturze staropolskiej*, red. W. Pawlak, M. Piskala, Warszawa 2011.

Krzyżanowski J., *Pokłosie Sienkiewiczowskie. Szkice literackie*, Warszawa 1973.

Krzyżanowski J., *Trylogia* [w:] *Literatura polska. Przewodnik encyklopedyczny*, Warszawa 1985.

Kuczarewicz M., *Relacja ekspedycji zbaraskiej w roku Pańskim 1649 przeciw Chmielnickiemu rytmem polskim przez Marcina Kuczarewicza roku Pańskiego 1650 przełożona* [w:] *Arma Cosacica: poezja okolicznościowa o wojnie polsko-kozackiej 1648–1649*, red. Borek P., Kraków 2005.

Levack B. P., *Polowanie na czarownice w Europie wczesnonowożytnej*, Wrocław 2009.

Łacina E., *Ziola w literaturze Sienkiewicza*, cz. 1, [on-line:] https://www.doz.pl/czytelnia/a/1464-Ziola_w_literaturze_Sienkiewicza_cz.I [20.10.2016 r.].

Maryjczycy [w:] *Encyklopedia PWN* [on-line:] <http://encyklopedia.pwn.pl/haslo/Maryjczycy;3938240.html> [20.10.2016r.].

Mickiewicz A., *Pani Twardowska* [on-line:] <http://literat.ug.edu.pl/amwiersz/0017.htm> [12.04.2017].

Moszyński K., *Kultura ludowa Słowian*, t. 2, cz. 1, Warszawa 1967.

Pietrzak M., *Językowe środki kreowania postaci w twórczości historycznej Henryka Sienkiewicza*, Łódź 2004.

Powieść historyczna Sienkiewicza [w:] *Słownik literatury polskiej*, red. M. Piechota, Katowice 2006.

Powieść historyczna [w:] *Słownik literatury polskiej*, red. M. Piechota, Katowice 2006.

Prus B., „*Ogniem i mieczem*” – powieść z lat dawnych Henryka Sienkiewicza [w:] *Problemy i dyskusje literackie okresu pozytywizmu*, Wrocław 1985.

Robbins R. H., *Encyklopedia czarów i demonologii*, tłum. M. Urbański, Warszawa 1998.

Sebastian, męczennik rzymski [w:] H. Fross, F. Sowa, *Księga imion i świętych*, Kraków 1997.

Strzelczyk J., *Mity, podania i wierzenia dawnych Słowian*, Poznań 1998.

Trylogia [w:] *Słownik literatury polskiej*, red. M. Piechota, Katowice 2006.

Zawistowski W., *Kto jest kim w Trylogii Henryka Sienkiewicza?*, Warszawa 1999.

SUMMARY

SIENKIEWICZ'S WITCH HORPYNA AS AN EXAMPLE OF THE SLAVIC FOLKLORE

The subject of this article is the character of witch Horpyna, created by Henryk Sienkiewicz and inspired by real historic figure. The author analyzed resemblances and differences between the character and the image of traditional witch from Slavic folklore. Such analysis shows schemes used to create description of Horpyna's attributes, skills, and appearances of her surroundings, including her house, servant and pets.

Adrianna Chorąży

„BUKOM, DĘBOM DAJĘ GŁOS” –
DYNAMICZNY CHARAKTER
KULTURY (RELIGIJNEJ SŁOWIAN)
W PROJEKCIE DONATANA
„RÓWNONOC. SŁOWIAŃSKA DUSZA”

Uniwersytet Jagielloński

WSTĘP

Przedmiotem analizy w artykule będzie płyta Donatana *Równonoc. Słowiańska dusza* wydana (nakładem wytwórni Urban Rec) w 2012 roku i powstała w wyniku współpracy producenta z ponad trzydziestoma raperami, która jako pierwszy polski album hip-hopowy uzyskała status diamentowej. *Równonoc* stanowi hip-hopowy remiks folkowej formy muzycznej, w którym wątki z kultury religijnej dawnych Słowian zostają przekształcone wedle reguł rapowej stylistyki, wskutek czego stają się nośnikami konkretnych, społecznych wartości. Tropienie w twórczości Donatana, do czego jeszcze wrócę, przejawów współczesnych form duchowości czy doszukiwanie się w niej nacjonalistycznych popędów jest niepoprawne. Błąd w polskiej refleksji mniej lub bardziej naukowej nad hip-hopem¹ wynika z pobłażliwego traktowania specyfiki gatunku czy przyjmowania metodologii wypracowanej na innym gruncie. Z tych powodów, przed rozpoczęciem docelowego wywodu, należy wskazać w jaki sposób polskie *hip-hop studies* podchodzą do wątków duchowych w rodzimym rapie i wyjaśnić, dlaczego przyjęcie takiej optyki w badaniach nad nim – a także *Równonocą* – prowadzi do nielogiczności interpretacyjnych. Chciałabym również zaznaczyć, że kwestie wizualne i muzyczne poruszam tylko, gdy okazują się one szczególnie istotne. Za nadrzędny element rapu przyjmuję tekst, ponieważ to w nim ukryte są sensy interpretacyjne.

¹ Pojęć „hip-hop” i „rap” używam zamiennie wedle przyjętej konwencji.

KOMENTARZ METODOLOGICZNY. AUTENTYCZNOŚĆ I HUMOR

Naukowa refleksja poświęcona w pełni sakralnym wątkom w polskim rapie ogranicza się do dwóch artykułów. W jednym z nich Ewa Drygalska stara się „poprzez scharakteryzowanie ogólnego planu i pejzażu polskiego rapu”² nakreślić współczesne formy popkulturowej duchowości, które według niej najsilniej uwidaczniają się w „surowej tkance rapu”³. Poprzez analizę wczesnego rapu wnioskuje, że hip-hopowcy tworzą Taylorowskie „indywidualne epifanie”, a więc, że religia – a właściwie, jak pisze Drygalska, posługując się neologizmem, re-religia – we współczesnym świecie podlega ciągłym, subiektywnym przekształceniom⁴. W innym artykule Paula Rączka sięga do większej ilości tekstów hip-hopowych, jednak formułuje taki sam wniosek jak Drygalska: „Autorzy opowiadają się za koniecznością wierności przyjętym regułom, ale pojawia się również stanowisko, iż niczego nie trzeba przestrzegać bezwzględnie, jeśli okoliczności ulegną zmianie”⁵. Podobnie rzecz ma się z analizowanym przez Rączkę obrazem Boga, który „wydaje się różnić w wyobrażeniach poszczególnych twórców”⁶.

Na tej podstawie można wyciągnąć ogólny wniosek, że polscy raperzy odczuwają potrzebę istnienia rzeczy nadprzyrodzonych, a współczesna duchowość ma charakter prywatny. Nieważne, czy analizie zostaną poddane teksty Elda, konwertyty na islam, chrześcijańskie utwory Full Power Spirit lub zmienna religijność Medium/Tau. Teza nie ulega zmianie. Pojawia się pytanie: jak dalej – w kontekście teorii kulturowej – tropić wątki sakralne w polskim rapie, jeśli ogólny wniosek jest powtarzalny? Wydaje się, że repetycja wynika z błędnego umiejscowienia rapu w dyskursie kulturowym. W *Rapowych teologiach* hip-hop zostaje włączony w przestrzeń popkultury. Takie integrowanie wciąż pozostaje kwestią nierozstrzygniętą⁷, ale z pewnością nie możemy uznać, że wczesny rap, który analizuje Drygalska, był elementem kultury popularnej. Polski hip-hop tworzy się na zupełnie innym gruncie niż popkultura – wyrasta ze zmarginalizowanego, samoistnie kształtującego się środowiska, w którym wciąż częściowo pozostaje. Dlatego analiza wczesnych tekstów rapowych dostarcza informacji tylko na temat duchowości ukonkretyzowanej czasoprzestrzennie grupy społecznej. Wskutek połączenia hip-hopu z kulturą popularną Drygalska wprowadza termin Jona M. Spencera: „sekularne”⁸ po to, aby uwolnić się „od waloryzujących, ostrych

² E. Drygalska, *Rapowe teologie: poszukiwania sacrum w polskim hip-hopie* [w:] *Hip-hop w Polsce. Od blokowisk do kultury popularnej*, red. M. Miszczyński, Warszawa 2014, s. 126.

³ Ibidem, s. 125.

⁴ Por. ibidem, s. 141.

⁵ P. Rączka, *Subkultura poszukująca zrozumienia. Pytania o Boga i człowieka w Polskim hip-hopie*, „Teologia–Kultura–Społeczeństwo” 2015, nr 1 [on-line] http://www.kul.pl/files/1468/tks_numer/tks_1_2015_web_1.pdf [28.10.2016] s. 65.

⁶ Ibidem.

⁷ Miłosz Miszczyński stawia dość przekonujące argumenty za włączeniem hip-hopu w przestrzeń popkultury. Por. M. Miszczyński, Wstęp [w:] *Hip-hop w Polsce...*, op. cit., s. 11.

⁸ Pojęcie to Drygalska rozumie w kontekście tego, że „(...) *sacrum* i *profanum* objawiają się w tym, co sekularne”. Por. E. Drygalska, op. cit., s. 126.

kategorii tego, co autentycznie religijne, a co bluźniercze”⁹. W przypadku hip-hopu wydaje się to niepotrzebnym metodologicznym posunięciem, ponieważ poetyka rapu zakłada inny dualizm: ideologii „*keepin’it real*”¹⁰ oraz humoru¹¹. Waloryzowanie religijności i bluźnierstwa w tekstach rapowych już w założeniu jest błędem, ponieważ sakralność to element spójnej¹² stylizacji; znaczące odsyłające do innych znaczonych. Rączka posługuje się pojęciem „subkultury hip-hopowej”, choć analizuje również najnowsze polskie utwory rapowe. Pierwsze pokolenie hip-hopowe nosi na sobie znamiona „subkulturowości”, jednak obecnie hip-hop zaczyna oddziaływać na kulturę popularną, a nawet staje się jednym z jej elementów (przykładem może być wspomniana przez Rączkę twórczość Donatana).

Refleksja nad subkulturowością/popkulturowością hip-hopu wydaje się szczególnie istotna w kontekście analizy sakralności, ponieważ zmusza do postawienia pytania o to, w którym momencie hip-hop nakreśla ogólne społeczne formy duchowości, a w którym staje się przejawem konkretnej religijności. Te dwa spojrzenia można by – w różnej mierze – wytropić dzięki analizie projektu Donatana *Równonoc. Słowiańska dusza*. Płyta jest wynikiem pokoleniowej współpracy raperskiej – ten fakt pozwoliłoby powtórzyć wniosek badaczek o prywatyzacji duchowości. Natomiast szersza środowiskowo popularność *Równonocy*¹³ może diagnozować właśnie pewną nie tyle prywatną, ile raczej rozmytą, zdystansowaną, pokoleniową formę religijności. Warto wspomnieć, że Donatan został oskarżony przez media o szerzenie nacjonalizmu, pansławizmu, pogaństwa i satanizmu¹⁴ – medialny atak potwierdza postawione wyżej wnioski, ale i pokazuje, że nie możemy mówić o jednolitej formie duchowości w Polsce. Poza tym, gdyby w *Równonocy* przejawiała się autentyczność wyznaniowa, to jednostki zaproszone do tworzenia płyty musiałyby kultywować rodzimowierstwo. Natomiast jeżeli wyrażałaby ona duchowość społeczną, to – z racji pełnienia przez raperów funkcji wyrazicieli i twórców myśli wspólnoty, mielibyśmy do czynienia z masowymi konwersjami. Głosy oskarżające Donatana wynikają z niezrozumienia specyfiki hip-hopowej. Dlatego refleksje nad archetypiczną wizją Słowian skutkują sprzecznym wnioskowaniem: Rączka diagnozuje pragnienie powrotu do korzeni,

⁹ Ibidem.

¹⁰ Por. K. Krakowski, *Disowanie: socjologiczna analiza konfliktów w hip-hopie* [w:] *Hip hop w Polsce...*, s. 63.

¹¹ Por. A. Bradley, *Book of Rhymes. The Poetics of Hip Hop*, New York 2009, ss. 210–211.

¹² Spójność stylizacji, o której mowa, polega na podległości motywów i wątków nadrzędnej tematyce utworu, płyty bądź ogólnej specyfice hip-hopowej. Z tego powodu przedstawiona w artykule analiza *Równonocy* pod kątem rapowej dialogiczności – a nie monologów – okazuje się zasadna. Problem inkluzywnej intertekstualności rapowej nie został jeszcze szerzej podjęty przez badaczy *hip-hop studies*. Natomiast rozwinięcie tej kwestii przekracza zakres tematyczny artykułu.

¹³ Wskazuje na to licznik wyświetleń pod teledyskami do *Równonocy*.

¹⁴ Por. E. Kosiński, *Donatan i Luxuria. Pogaństwo i satanizm dla tłumów*, „Deon” 14.12.2013 [on-line:] <http://www.pch24.pl/donatan-i-luxuria—poganstwo-i-satanizm-dla-tlumow,19780,i.html> [28.10.2016]; B. Janiszewski, *Donatan: Kościół w Polsce to ambasadorstwo na rzecz obcej kultury*, „Wprost” 27.11.2013 [on-line:] <https://www.wprost.pl/427000/Donatan-Kosciol-w-Polsce-to-ambasadorstwo-narzech-obcej-kultury> [28.10.2016].

a media ideologiczność. Należy stwierdzić, że adaptacje praktyk magicznych i rytuałów w Równonocy nie są przypadkową eksplozją sprzeczności, lecz seminowoczesnym przetworzeniem symboli w duchu poetyki hip-hopowej.

DYNAMICZNY CHARAKTER SZAMAŃSKIEGO KRĘGU

Głównym przekształceniem na płycie, nakreślającym najpełniej dynamiczny charakter wykorzystania kultury religijnej Słowian, jest ponowne oznakowanie tytułowej równonocy – motywu, którego fragmentaryczne występowanie nie pozwala na interpretację bez przyjęcia spojrzenia całościowego.

Nocy Kupały – rytuałowi pożegnania lata, podczas którego odprawiano obrzędy oczyszczające i witalizujące społeczność – zostaje w całości poświęcony jeden z utworów. Tede akcentuje ludową „afirmację zabawy i karnawału”¹⁵:

Czy deszcz leje, czy są upały
Słowiański flow mamy! Noc Kupały!
Oooo! Upalamy się na legalu
Szaleństwo prastarych rytuałów¹⁶.

Jak się okaże, jest to tylko ironiczne dystansowanie się od wzorca alkoholowo-narkotykowej inklinacji przodków. Zioła, które niegdyś wykorzystywano do rytuału, w tekście stają się marihuaną:

Tańczyli przy ogniskach, paląc ziele
Robisz to samo z soboty na niedzielę
Patrz w oczy Słowianom, są jakieś takie o! [*Noc Kupały*]

Poprzez inkorporację obiektu rytuał palenia zmienia się w czynność wewnętrzną, nie odbywa się już tylko w przestrzeni zewnętrznej – funkcjonuje głównie jednostkowo. Na to rozróżnienie wskazuje też przekształcenie narracji z liczby mnogiej na pojedynczą i użycie słowa „samo” (semantyka wskazuje nie tylko na identyczność, ale i samotną obecność), które na przestrzeni okalających wersów zostaje wyszczególnione, ponieważ rymuje się z kolejnym słowem oraz podwójnym rymem w następnym wersie. Te czynniki wskazują na subtekst, są momentem liminalnym i sprzyjają tworzeniu rozróżnień pomiędzy osobami tekstowymi: „my”, „oni”, „ty”. Pierwsza osoba liczby mnogiej wyraża podmiotowość współczesnej wspólnoty, która w jakiś (co dookreślone zostanie potem) sposób jest połączona ze słowiańszczyzną („oni”) i współczesnym adresem, na razie samotnie palącym marihuanę. Nie będzie to jeszcze docelowe przekształcenie wzorca, ponieważ do odprawienia słowiańskiego rytuału potrzebna jest siła

¹⁵ C. G. Parker, *Współczesna religia ludowa. Złożony obiekt badań dla socjologów*, tłum. K. Jasikowska [w:] *Socjologia codzienności*, red. P. Sztompka i B. Bogunia-Borowska, Kraków 2008, s. 817.

¹⁶ Utwór *Noc Kupały* z płyty Donatana *Równonoc. Słowiańska dusza*, Urban Rec 2012. Transkrypcji utworów hip-hopowych dokonuję ze słuchu. Dalej lokalizuję utwory bezpośrednio w tekście, poprzez podanie ich tytułu.

zbiorowa, a w rapie wspólnotowość jest jedną z kluczowych wartości. W tym kontekście „upalamy się na legalu” nie oznacza zbiorowego palenia marihuany, ale wskazuje na wyznaczanie kręgu magicznego, czyli na zaburzanie istniejącego porządku.

Weź swoją pannę oderwij od lustra
 Z kumplem się ustaw, będą tam te bóstwa
 Chodź, wpadajcie weźcie i weźcie ich!
 Zostawiam otwarte drzwi
 Nic z tego – nikt z tego nas nie wyrwie!
 I nie będzie niczego jak znowu przyjdę
 Robi ci krzywdę? To przykre, odbij
 Będziemy robić ile będziemy mogli
 Kolejny wpis do historii
 Dla paru gości dziś to jest bilet jednostronny
 Po całosci słowiański temperament
 Po całosci pierdolić pały tępe, amen!
 Dziś mamy Noc Kupały!
 Tak to gramy – TDF z Donatanem! [*Noc Kupały*]

To hip-hop odrealnia i zaburza racjonalny porządek rzeczywistości, a utwór jest zaproszeniem do wzięcia udziału w wydarzeniu wspólnototwórczym, które „dostaje oficjalny status – rytuał” [*Noc Kupały*]. Tede kieruje swój komunikat do słuchacza, ale namawia go do tworzenia własnej zbiorowości, co przejawia się zarówno w treści, jak i poprzez zmianę językową z drugiej osoby liczby pojedynczej na pierwszą osobę liczby mnogiej w trzecim wersie powyższego cytatu. To jednak na razie tylko zachęta, zaraz później użyta jest pierwsza osoba liczby mnogiej – ponieważ przyłączenie się do wspólnoty wymaga rytualnego przejścia. Stąd pewna sprzeczność, która w tym kontekście nabiera logiczności. Wedle kolejności zwrotek Noc Kupały to „jedyna noc w roku”, cotygodniowe święto, ale i „jedna noc” [*Noc Kupały*]. Odbywa się więc stopniowe przekształcanie słowiańskiego rytuału: z porządku religijnego we współczesną libację, a następnie w dwie niepowtarzalne czynności: fonograficzną rejestrację dla rapera i pierwszy odsłuch dla adresata. Dopiero w ostatniej części obrzęd osiąga pełną dojrzałość, ponieważ uwalnia odbiorcę od inklinacji przodków. Zaburza prywatny, personalny status quo oraz zachęca do ingerencji w historyczną narrację. Kontrkulturowość współczesnego posługiwania się ludowością¹⁷ zostaje wykorzystana po to, aby wskazać na kontrkulturowy charakter hip-hopu. I ostatnie słowa Tedego: „To jest słowiański przekaz. Donatan. TDF. 2012. Właśnie nie, człowieku, właśnie nie!” [*Noc Kupały*] nie są tylko ironicznym przekształceniem często występującej w rapie formuły finalnej: „Właśnie tak, człowieku, właśnie tak!”, ale obnażeniem metaforycznego użycia słowiańskości i denuncjacją współczesności, ponieważ

pieśni obrzędowej nie wykonuje się poza obrzędem, a nawet pieśń liryczna, która jest „pieśnią dla siebie”, jest nią przede wszystkim o sobie „tu” i „teraz”. Tylko sytuacja wypuszcza ją w pełnię znaczeń¹⁸.

¹⁷ Por. C. G. Parker, op. cit., ss. 816–818.

¹⁸ R. Sulima, *Folklor i literatura*, Warszawa 1985, ss. 18–19.

Tede, aby włączyć odbiorcę w nakreśloną przestrzeń, sugeruje pod koniec tekstu: „Noc Kupały – wstukaj to w Wiki/ Kliknij »Szukaj«, potem sprawdź wyniki” [Noc Kupały], po to, aby zerwać z rozgraniczeniem strefy „my” i „wy” oraz, podobnie jak w pieśni ludowej, rozbudować tę pierwszą¹⁹. Oczyszczającą i wspólnototwórczą moc posiada hip-hop i to on okazuje się wspomnianym rytuałem.

Utwór Tedego to zaproszenie do przekształcania porządku, ale tekst nie demaskuje niczego wprost, pełni wyrazu nabiera dopiero na przestrzeni całej płyty. Pierwsze sygnały interpretacyjne pojawiają się w zwrotce Gurala do Budź się, gdzie przestrzeń dookólnej rzeczywistości zostaje nakreślona przez nagromadzenie epitetów, odsyłających znaczeniowo do wielu porządków kulturowych:

Flow z Poznania, tu gdzie polańskie plemię
W furach amerykańskich, afrykańskie bębnienie
Czuć afgańskie palenie, jemy ormiańskie jedzenie
Świata mam szamańskie widzenie
Dziś polskie gadanie, stoi wojskiem na scenie
Czujesz swojskie dudnienie na japońskim systemie
Preferuję starowiejskie leczenie
Poprzez miejskie brzmienie czuć słowiańskie korzenie [Budź się]

Technika bricolage'u przewija się również przez części Pezeta i Piha, jednak to u Gurala najpełniej objawia się odczarowywanie świata hip-hopem. Raperzy w Równonocy diagnozują postmodernistyczny, kulturowy miszmasz, ale odwołanie do słowiańskości nie jest ruchem nacjonalistycznym. To raczej afirmacja koegzystencji: „Nawet Meksyki w Stanach wpierdalają nasz bigos” [Budź się]. Sam Gural przyznaje się, że wykorzystuje afrykańskie bębny w samplach muzycznych, ale nie przytłacza to „swojskiego dudnienia”. Ponownie wydarza się sytuacja, w której przeprowadzony zostaje hip-hopowy rytuał, a raper określa sam siebie szamanem, który „uzdrowia [...] i dokonuje faktycznych cudów”²⁰, co więcej „jest przewodnikiem dusz”²¹, „przejawia szczególną »specjalność« magiczną”²² oraz „potrafi nawiązać kontakt ze zmarłymi, »demonami« i » duchami Natury«, nie stając się przy tym ich narzędziem”²³. Oczyszczanie, ale nie z pluralizmu świata – obraz ukonkretni się bardziej w Słowiańskiej krwi – Gural przeprowadza poprzez „tę magiczną gadkę specyficzną” [Budź się]. Rap, podobnie jak śpiew w polskiej kulturze ludowej, staje się „nośnikiem przemiany”²⁴. Przestrzeń w Budź się wypełniona jest dymem – zgodnie z rytualnymi obrzędami

¹⁹ Por. ibidem, s. 42.

²⁰ M. Eliade, *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, tłum. K. Kocjan, Warszawa 2001, s. 15.

²¹ Ibidem.

²² Ibidem, s. 17.

²³ Ibidem.

²⁴ M. Żurek, *Rzecz o współczesnych problemach niewspółczesnej muzyki, czyli o tym, do czego muzyka tradycyjna potrzebna jest nowoczesności* [w:] *Kultura ludowa. Teorie – praktyki – polityki*, red. B. Fatyga, R. Michalski, Warszawa 2014, s. 307.

Słowian – ale „afgańskie palenie” to nie tylko symbolicznie marihuana. Metafora odsyła też do wojny²⁵ (jej obraz ukonkretni się w utworze Sokoła). Racjonalność tego stwierdzenia potwierdza symbolika militarna w piątym wersie. Gural zatacza tekstowo-muzyczny krąg, w który włącza odbiorcę – zwrot do adresata w szóstym wersie jest raczej stwierdzeniem niż pytaniem, ponieważ przedłużenie i zaakcentowanie ostatniej głoski w wersie ma funkcję rytmiczną²⁶. Raper, przekazując słuchaczowi swoje „szamańskie widzenie” świata, pragnie (jak Tede) włączyć go do zbiorowości.

Obraz demonów, z którymi walczy Gural, ukonkretnia się w *Słowiańskiej krwi*, ale, aby dokonać pełnej interpretacji, najpierw należy przyrzeć się tekstowi *Niespokojnej duszy*, a następnie utworowi *Z samym sobą*. W pierwszej zwrotce Chada przypomina wilę²⁷ – słowiańskie bóstwo symbolizujące pragnienie, zjawiające się pod postacią kobiecą i w zależności od okoliczności przynoszące szczęście lub zgubę (wskutek osłepienia) pożądajacemu mężczyźnie²⁸:

Obudź mnie zanim umrę, uczyni bym nie był ślepy
Wygoń te chore myśli i zmień priorytety
W mojej głowie kobiety, każdej nocy znów inna
Jakiś pieprzony hardcore, nie sielanka rodzinna
Teraz próbuję zasnąć, choć coś nerwami miota
Moja dusza uprawia ten pieprzony sabotaż
Wykonuję znak krzyża, proszę ją o dyskrecję
W zamian czuję niepokój, widzę krzywdy projekcje
Nie chcę czuć tego stanu – odwiedziły umarłych
Miały miejsce i nieco ze spokoju obdarły
Mój wniosek jest zasadny – proszę o umorzenie
Wszystkich stanów lękowych, które gniotą sumienie
Znów cholerne upiory czepiają się mych skrzydeł
Nie chcę groźnych demonów – wolę te dobrotliwe
Idę dalej tym lasem, mocno zagryzam wargi [*Niespokojna dusza*]

Wiła symbolizuje nie tylko pożądanie seksualne, ale i ogólne pragnienie. Chada korzysta z dualistycznego charakteru bóstwa po to, aby wyrazić prywatną chęć przemiany²⁹. Wyliczenia w pierwszym i drugim wersie to prośby o odwrócenie perspektywy życiowej. Natomiast siódmy wers nie tylko odsyła do biografii rapera, ale i okazuje się

²⁵ „Zdaje mi się, że tu jest podwójne dno, mianowicie, chodzi o palenie, ale to jest prędzej nawiązanie do wojen w Afganistanie, bomby, ciągłe strzelaniny itp. powodują dym, dym wiąże się z ogniem, co wiąże się z paleniem.” [pisownia oryginalna] – komentarz Piotra Zwierzyńskiego [on-line:] <http://genius.com/2249979> [12.02.2017].

²⁶ Argumentem dla tej tezy jest również fakt, że podobne przekształcenie wydarzy się w kolejnych partiach zwrotki w zdaniach twierdzących.

²⁷ A. Brückner, *Mitologia słowiańska i polska*, Warszawa 1985, ss. 178–182.

²⁸ Wniosek ten potwierdza teledysk do utworu: kobieta ubrana w białą szatę, z rozpuszczonymi i potarganymi włosami prześladowuje Chadę, który pod wpływem jej spojrzenia upada na ziemię, a finalna scena to jej szaleńczy taniec wokół ognia.

²⁹ Należy pamiętać, że raper był parokrotnie w więzieniu.

momentem formowania tożsamości. Prośba o dyskrecję wiąże się z poczuciem wstydu – a więc i jednocześnie ze stawianiem się, określaniem podmiotowości³⁰. Siódmy wers informuje o pragnieniu istnienia *à rebours*. Dalsze kroczenie podmiotu „tym lasem” kończy się konkluzją o próbie wyzbycia się świadomości (wzięcie proszków nasennych). Lęk przed istnieniem wynika również z lęku przed „umarłymi”, których obraz wykrystalizuje w innej partii słownej Sokół. Myśl Chady pociąga Słoń w drugiej zwrotce *Niespokojnej duszy*. Podobnie wymienia „swoje strzygi”: „woda narkotyki, przemoc, agresja i krzyki” [*Niespokojna dusza*], ale największym demonem jest dla siebie on sam:

Codziennie mu patrzę w pysk w odbiciu lustra
Samotność i pustka, rzeczywistość szara
Zdeptane sumienie, mara, paranoja, marazm
Wielu woli się zalać, bo świat jest zbyt straszny
W poszukiwaniu szczęścia wyruszają na dno flaszki [*Niespokojna dusza*]

Ucieczka w nieświadomość nie funkcjonuje w *Niespokojnej duszy* jako sposób na odrealnienie, jest czymś destrukcyjnym: „Niespokojna dusza we mnie jest/ wciąż słyszę demony kiedy śpię” [*Niespokojna dusza*], a kończące utwór zdanie: „Może to nie sen? Wiem. Ja otwieram oczy/ Ta zjawia za mną kroczy, a dzień jest równy nocy” [*Niespokojna dusza*] łączy strach przed sobą i światem – nieświadomy lęk ze świadomym.

Motyw snu rozwija Sokół w utworze *Z samym sobą*, w którym diagnozuje zaślepienie materialnością, rozpad duchowości i społeczne otumanienie. Tutaj należy wspomnieć o teledysku. Przedstawia on wędrówkę przybierającego postać kobiecą diabła przepasanego sznurem z kluczami. Demon, któremu towarzyszy ubrany w chłopski strój karzeł, rozdaje ludziom klucze (wizualne przełożenie materialnego szczęścia), a następnie odbiera je zdeformowanym osobom z zaklejonymi oczami, gdy zaś szepcze im zaklęcia na ucho – ci upadają. Są to „opętani [...] zaczarowani, z których każdy sprzedał duszę dziś” [*Z samym sobą*]. Sokół również korzysta z metaforycznego tracenia rozeznania w rzeczywistości i tytułowego motywu walki z samym sobą, ale ujawnia inne czarodziejskie działanie. Tym razem zaklęcie używa również „szarlatan”, czyli wszyscy posiadający władzę. W teledysku ukazują się oni pod postacią diabła – umarłego, którego obawia się Chada:

Biegną i skaczą, jest moneta, gwiazdy, sos
Ale tracą na nadchodzącej planszy całą moc
Nie daj omamić się, że chodzi o kasę
Rasę, kastę, albo kto ile dał na tacę [*Z samym sobą*].

Utwór hip-hopowy ponownie jest zaklęciem odczarowującym inne, rzucone wcześniej na społeczeństwo. „Bo całe człowieczeństwo umiera, ktoś wmówił im, że wojna

³⁰ Por. R. Leys, *Wstyd współcześnie*, tłum. T. Bilczewski, A. Kowalcze-Pawlik [w:] *Afektywne historie i polityki pamięci*, red. E. Wichrowska et al., Warszawa 2015, ss. 349–401.

piekła i nieba,/ nie istnieje tu i teraz, i że innej wojny trzeba” –wojna, o której rapuje Sokół, to walka jednych ludzi z innymi. Przyczyną jej zaistnienia są iluzje – sztucznie wykreowany wzorzec podmiotowości: kolor skóry, wyznanie, status materialny. W ostatnim wersie znajduje się nawiązanie do wojny piekła i nieba, która jednak nie zawiera w sobie konkretnych konotacji religijnych: „Walczysz od zawsze, tutaj tylko z samym sobą/ Stajesz po stronie złej, albo idziesz dobrą drogą” [Z *samym sobą*]. Opozycja statyczności („stajesz”) i dynamiczności („idziesz”) wskazuje na procesualny charakter rzeczywistości i namawia do działania *à rebours*. Zastój świata wynika z podporządkowywania się wytworzonym zewnętrznym iluzjom i z niepodjęcia prób ich zniesienia.

W *Słowiańskiej krwi* raperzy dokonują ostatecznego rozliczenia: „Mam swoje miejsce, mam swoją ścieżkę/ I pędzę nią pośród zagubionych dusz”. Odczarowaną, oczyszczoną przestrzeń staje się ponownie sam hip-hop – właśnie ze względu na tę specyficzną magiczność, przejawiającą się w wierze w naturalność rapu jako zapisu emocjonalnych refleksji (harmonii ducha z miejscem), nasączony zostaje metaforą ze świata przyrody, co prowadzi ponownie do wykorzystywania motywów folklorystycznych: „Ja inspiracji szukam pośród burz/ Hartuje swój kunszt w ogniu znów” [*Słowiańska krew*]. Przestrzeń przyrody staje się źródłem natchnienia, ale ukojeniem hip-hop: „Wokół las szumi, który tłumi odgłosy miasta/ Licz na światło łuny, gdy twa pochodnia zgasła” [*Słowiańska krew*]. Natura staje się pretekstem do tłumaczenia świata i źródłem aktu twórczego, podobnie jak to miało miejsce u Słowian. To forma korzystania ze świata – ale dookólnego, aby ten świat zrozumieć i okiełznać. Las, tłumiący odgłosy miasta, odsyła do *Betonowych lasów* Gurala, w którym funkcjonuje jako metafora zbiorowości blockerskiej. To właśnie rap ma być przestrzenią oczyszczającą, a raper szamanem prowadzącym „zgasłe pochodnie” magiczną mocą słowa. Dopiero osadzone w tych kontekstach zwrotka Gurala do *Budź się*, jak i jego refren do *Słowiańskiej krwi* mogą w pełni wybrzmieć:

Dolo moja ukochana, dokąd mnie zawieje los
Dziś zostaję tu do rana: bukom, dębom daję głos
Trzeba umieć żyć, żeby umrzeć
Trzeba umieć umrzeć, by żyć
Do wód źródeł dojdziemy dumnie
Niech rojenice przędą swą nić [*Słowiańska krew*]

Podmiot nie poddaje się działaniu przeznaczenia – uchwycyconemu tu za pomocą Doli³¹, która w kulturze religijnej Słowian sprawowała opiekę i władzę nad ludzkim życiem – ale podejmuje próbę konfrontacji poprzez podjęcie decyzji o zostaniu „tu”, czyli w przestrzeni hip-hopu. Dawanie głosu to gest szamana, który włącza kolejnych raperów i słuchaczy w obręb rytuału. Dlatego w przedostatnim wersie zaczyna przemawiać w liczbie mnogiej i znowu – poprzez odesłanie do słowiańskiej bogini

³¹ A. Bruckner, op. cit., s. 299, 341.

Wodocy³², władającej wodami, mającymi moc ożywiania i niosącymi witalność, czyli również źródłami – wprowadza w przestrzeń utworu element oczyszczający i dający nadzieję na wspólne „uzdrowienie” rzeczywistości. W tym kontekście zwrot do rodzanic – bóstw związanych z Dolą – staje się zwrotem ironicznym, a nawet wyzywającym.

Pozostaje kwestia tytułu. *Równonoc*, do której nawiązują raperzy, jest równonocą wiosenną oraz symbolicznym gestem pożegnania starego porządku i powitania nowego. W czasie liminalnych, cyklicznych rytuałów „świętuje się narodziny bogów, ich śmierć, a czasem ich zmartwychwstanie, przywracając przy tym właściwy wymiar temu, co – w przeciwieństwie do złudzeń ziemskiego, codziennego żywota – »naprawdę ważne«: rodzinie, sprawiedliwości, miłości, harmonii”³³. Zwyczaj topienia Marzanny czy obrzędy śmigusa odpowiadają w *Równonocy* rozprawie z zastanym porządkiem wartości. Kukłami są ludzie, których najpełniejszy obraz odtworzył Sokół: oczarowani i zaślepieni przez materialność. *Równonoc* to najpierw wodzirejski gest, a następnie forma *danse macabre*, z której śmierć została wykluczona, ponieważ celem raperów jest utworzenie równościowej wspólnoty. To tekstowy moment wyjścia „przed szereg, aby móc w końcu nazwać się człowiekiem” [*Jestem stąd*] i próba rozprzestrzenienia nowego modelu: „Niech obrodzi w tym roku, zbieraj stokrotne plony/ Miód, podplomyk i zrywka na Jare Gody” [*Niech obdarzy, niech obrodzi*].

ZAKOŃCZENIE

Równonoc nie jest projektem ideologicznym. Medialne insynuacje biorą się z pobłażliwego traktowania poetyki hip-hopu. Wspomniane we wstępie badaczki również popełniają błędy w analizie utworów, ponieważ tekst rapowy nigdy nie funkcjonuje sam, zawsze osadzony jest w ogólnej stylistyce rapowej; pokazuje to też ciągle dopełnianie się w *Równonocy*: utwory odsyłają do siebie nawzajem, a stworzona przeze mnie analiza odzwierciedla jedynie część wewnątrzpłytowych filiacji. Religijna kultura Słowian nie zostaje przywołana po to, aby mówić o duchowości. Przekształcenie wątków ludowych, czyli korzystanie ze znanych schematów myślowych, jest próbą zakotwiczenia prywatnych przekonań w sferze publicznej. Pokazuje to również, że wartości folklorystyczne – w *Równonocy* kojarzone głównie z harmonijnym współistnieniem ludzi ze sobą i z naturą – zostają odniesione do współczesnej, zewnętrznej rzeczywistości po to, aby pokazać jej procesualny charakter. Rap przeobraża się w rytuał, którego celem „jest zapewnienie ludzi, że [...] jakakolwiek zmiana społeczna nie jest ostatecznie niczym złym i destrukcyjnym; człowiek, który żyje we wspólnocie, nigdy bowiem nie jest sam w momentach kryzysu”³⁴. *Równonoc* jest złożonym, powstającym przez dwa lata projektem artystycznym, do którego Donatan zaprosił

³² C. Białczyński, *O boskim Żywiole Wody i jego emanacjach* [on-line:] <http://bialczynski.pl/tag/wodyca/> [28.10.2016].

³³ L. Kurtz, *Wierzenia, rytuały, instytucje*, tłum. M. Korzewski [w:] *Socjologia codzienności...*, s. 792.

³⁴ Ibidem.

ponad trzydziestu raperów, można więc stwierdzić, że jest ona istotną i reprezentatywną rejestracją głosu części mikroświata hip-hopowego.

Można by *Równonoc* umieścić na tle muzyki postfolklorystycznej lub nurtu chłopskiego w literaturze. Z pierwszej strefy wykorzystuje ona specyficzną rytmizację tekstu, ale tylko w formie przyspiewkowego, sylabicznego refrenu. Dodatkowo występuje folkowy podkład, lecz zostaje on połączony z hip-hopowymi samplami. Wprowadzenia po pierwsze są elementem uzupełniającym treść, a po drugie przyczyniają się do komercyjnego sukcesu płyty. W kontekście literackim nie będzie to próba rozliczenia się z kulturą chłopską lub ocalenia jej resztek³⁵ ani forma postfolkloryzmu narodowego³⁶, rewizja pogańskiej słowiańszczyzny czy ustalanie tożsamości narodowej³⁷. Stylizacja utworów na obrzęd rytualny, przekształcenie wzorców religijności słowiańskiej to przykrywką do stworzenia opowieści o tym, co raperzy widzą „tu” i „teraz”. Uczynione to zostaje bez próby urealnienia kultury dawnej, ponieważ staje się ona miejscem symbolicznej transfuzji pomiędzy adresatem a podmiotem hip-hopowym.

BIBLIOGRAFIA

Donatan, *Równonoc. Słowiańska dusza*, Urban Rec 2012.

LITERATURA PRZEDMIOTU

Antoniewicz W., *O religii dawnych Słowian*, „Światowit” 1948/1949, nr 20.

Beckford J. A., *Globalizacja i religia*, tłum. E. Kopczyńska [w:] *Socjologia codzienności*, red. P. Sztompka i M. Bogunia-Borowska, Kraków 2008.

Białczyński C., *O boskim Żywiole Wody i jego emanacjach* [on-line:] <http://bialczynski.pl/tag/wodyca/> [28.10.2016].

Bradley A., *Book of Rhymes. The Poetics of Hip Hop*, New York 2009.

Brückner A., *Mitologia słowiańska i polska*, Warszawa 1985.

Burszta W. J., *Od folkloru lokalnego do postfolkloryzmu narodowego*, „Konteksty” 1989, t. 43, z. 3.

Caplan D., *Rhyme's Challenge. Hip hop, poetry, and contemporary rhyming culture*, New York 2014.

Eliade M., *Sacrum i profanum*, tłum. B. Baran, Warszawa 2008.

³⁵ Por. J. Franczak, *Śmierć kultury chłopskiej. Scenariusze żałobne Edwarda Redlińskiego* [w:] *Widnokreśli literatury – wielogłosy krytyki. Prace ofiarowane Profesor Teresie Walas*, red. T. Kunz et al., Kraków 2015; R. Sulima, op. cit. ss. 347–516; J. Hajduk-Nijowska, *Od realności do wirtualności, czyli o sposobach rozumienia lokalności w badaniach kulturowych*, „Tematy z Szewskiej” 2012, nr 1 [on-line:] <http://www.tematyzszewskiej.pl/index.php/2016/03/06/od-realnosci-do-wirtualnosci-czyli-o-sposobach-rozumienia-lokalnosci-w-badaniach-kulturowych/> [28.10.2016].

³⁶ Por. W. J. Burszta, *Od folkloru lokalnego do postfolkloryzmu narodowego*, „Konteksty” 1989, t. 43, z. 3, ss. 158–164.

³⁷ Por. M. Janion, *Niesamowita słowiańszczyzna*, Kraków 2006.

- Eliade M., *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, tłum. K. Kocjan, Warszawa 2001.
- Kultura ludowa. *Teorie – praktyki – polityki*, red. B. Fatyga, R. Michalski, Warszawa 2014.
- Franczak J., *Śmierć kultury chłopskiej. Scenariusze żałobne Edwarda Redlińskiego* [w:] *Widnokręgi literatury – wielogłosy krytyki. Prace ofiarowane Profesor Teresie Walas*, red. T. Kunz et al., Kraków 2015.
- Gieszytor A., *Mitologia Słowian*, Warszawa 2006.
- Hajduk-Nijowska J., *Od realności do wirtualności, czyli o sposobach rozumienia lokalności w badaniach kulturowych*, „Tematy z Szewskiej” 2012, nr 1 [on-line:] <http://www.tematyzszewskiej.pl/index.php/2016/03/06/od-realnosci-do-wirtualnosci-czyli-o-sposobach-rozumienia-lokalnosci-w-badaniach-kulturowych/> [28.10.2016].
- Hernas C., *Miejsce badań nad folklorem literackim*, „Pamiętnik Literacki” 1975, z. 2.
- Janion M., *Niesamowita słowiańszczyzna*, Kraków 2006.
- Janiszewski B., *Donatan: Kościół w Polsce to ambasadorstwo na rzecz obcej kultury*, „Wprost” 27.11.2013 [on-line:] <https://www.wprost.pl/427000/Donatan-Kosciol-wPolsce-toambasadorstwo-narzech-obcej-kultury> [28.10.2016].
- Jarzyńska K., *Postsekularyzm – wyzwanie dla teorii i historii literatury (rozpoznania wstępne)*, „Teksty Drugie” 2012, nr 1–2.
- Kosiński E., *Donatan i Luxuria. Pogaństwo i satanizm dla tłumów*, „Deon” 14.12.2013 [on-line:] <http://www.pch24.pl/donatan-i-luxuria—poganstwo-i-satanizm-dla-tlumow,19780,i.html> [28.10.2016].
- Kurtz L., *Wierzenia, rytuały, instytucje*, tłum. M. Korzewski [w:] *Socjologia codzienności*, red. P. Sztompka i M. Bogunia-Borowska, Kraków 2008.
- Leys R., *Wstyd współcześnie*, tłum. T. Bilczewski, A. Kowalcze-Pawlik [w:] *Afektywne historie i polityki pamięci*, red. E. Wichrowska et al., Warszawa 2015.
- Hip-hop w Polsce. Od blokowisk do kultury popularnej*, red. M. Miszczyński, Warszawa 2014.
- Parker C. G., *Współczesna religia ludowa. Złożony obiekt badań dla socjologów*, tłum. K. Jasikowska [w:] *Socjologia codzienności*, red. P. Sztompka, B. Bogunia-Borowska, Kraków 2008.
- Rączka P., *Subkultura poszukująca zrozumienia. Pytania o Boga i człowieka w Polskim hip-hopie*, „Teologia–Kultura–Społeczeństwo” 2015, nr 1 [on-line:] http://www.kul.pl/files/1468/tns_numery/tns_1_2015_web_1.pdf [28.10.2016].
- Strzelczyk J. *Mity, podania i wierzenia dawnych Słowian*, Poznań 2007.
- Sulima R., *Folklor i literatura*, Warszawa 1985.
- Umerle T., *Literacki postsekularyzm Johna McClure*, „Wielogłos” 2015, nr 2.

SUMMARY

„BEECHES AND OAKS – I GIVE THEM A VOICE” – THE DYNAMICS OF SLAVIC RELIGIOUS CULTURE IN DONATAN’S MUSICAL PROJECT “RÓWNONOC. SŁOWIAŃSKA DUSZA”

The article focuses on Donatan’s musical project *Równonoc. Słowiańska dusza*. The analysis and interpretation revolves mainly around the transformations of archetypal Slavic religious culture through rap aesthetics. These transformations are classified by the author as metaphorical and subtextual symbols of hip-hop’s idiosyncrasies. The article also offers a new perspective on Polish hip-hop studies in context of spirituality that is enrooted chiefly in methodological reflection on the poetics of rap.

OFIARA I OPRAWCA. TECHNIKI CZARNEJ MAGII W STAROŻYTNEJ MEZOPOTAMII NA PRZYKŁADZIE III TABLICZKI RYTUAŁU MAQLÛ

Instytut Studiów Klasycznych, Śródziemnomorskich i Orientalnych
Uniwersytetu Wrocławskiego

Dla starożytnych pojęcie magii mieściło się w obrębie wyznawanej przez nich religii, a jej praktykowanie było naturalnym, oczywistym elementem codzienności. Działania czarnomagiczne nie oznaczały używania magii samej w sobie, związane były natomiast z czynnościami podejmowanymi w złej (antyspołecznej, niszczącej) wierze¹. Taka ingerencja w cudze życie była niezwykle niebezpieczna, ponieważ jej skutki wpływały nie tylko na jednostkę, lecz także na całe społeczeństwo, a potencjalnie nawet na bóstwa. Szczęśliwie istniała możliwość uwolnienia ofiary spod uroku czarownicy – rytuał *maqlû*.

Niniejszy artykuł ma celu wprowadzenie czytelnika w tematykę magii starożytnej Mezopotamii, ze szczególnym uwzględnieniem technik czarnomagicznych używanych przez czarownice oraz sposobów obrony przed jej wrogimi działaniami. Dla pełniejszego obrazu w pierwszej kolejności przyjrę się *maqlû* jako całości, żeby następnie przejść do sztuczek magicznych używanych przez złoczyńcę oraz kapłana *āšipu*. Następnie przeanalizuję także kontekst społeczny używania tego rodzaju magii i rolę, jaką odgrywały bóstwa podczas odprawiania rytuału.

Seria *maqlû*² składała się z dziewięciu tabliczek; osiem z nich zawierało magiczne formuły, które były recytowane podczas rytuału, natomiast na ostatniej, nazwanej rytualną, spisano wskazówki dotyczące kolejności zaklęć oraz spis potrzebnych rekwizytów³. Źródła klinowe dotyczące tego tekstu, pochodzące z VII w. p.n.e., zostały odnalezione w bibliotece Aszurbanipala w Niniwie⁴. Rytuał odprawiany był

¹ Por. T. Abusch, *Witchcraft Literature in Mesopotamia* [w:] *The Babylonian World*, red. G. Leick, New York 2007, s. 373.

² Słowo *maqlû* oznaczało spalanie, por. *maqlû* [w:] *A Concise Dictionary of Akkadian* red. J. Black et al., Wiesbaden 2000, s. 196.

³ Por. T. Abusch, *Witchcraft Literature in Mesopotamia...*, s. 379.

⁴ Por. idem, *The Witchcraft Series Maqlû*, Atlanta 2015, s. 36.

przeciw skutkom czarnomagicznych uroków, które rzuciła czarownica⁵ – *kaššāpu* lub *kaššāptu*⁶ – oraz miał na celu przywrócenie czystości rytualnej ofierze, ochronę przed ponownym atakiem ze strony złoczyńcy i ukaranie go. Przeprowadzany był pod koniec pierwszego miesiąca roku (Abu)⁷, trwał od zmierzchu do świtu kolejnego dnia i podzielony był na trzy części, z których dwie odprowadzane były w nocy, zaś trzecia już rano. W trakcie trwania pierwszej zwracano się do bogów nieba oraz świata podziemnego z prośbą o osąd, karę oraz wygnanie czarownicy⁸. Podczas drugiej części skupiano się na odparciu złego czaru i ochrony ofiary, natomiast ostatnia miała na celu przywrócenie czystości rytualnej osobie zaatakowanej przez złą magię⁹.

Czarownica miała do wyboru szereg sposobów czynienia zła, chociaż wystarczyło już samo słowo (recytacja zaklęć)¹⁰, gest czy „złe oko”¹¹:

8. która dobremu mężczyźnie siłę odebrała
9. która kwiat dziewczynie zabrała
10. która złym spojrzeniem piękno, urok jej zabrała
11. na mężczyznę spojrzała i wigor (męskość) jego odebrała
12. na dziewczynę spojrzała i kwiat jej zabrała¹²

Jeszcze większe możliwości rzucania uroków dawał złoczyńcy bezpośredni kontakt z ofiarą, pozwalający na zdobycie czegokolwiek, co miało wcześniej styczność z osobą obroną za cel ataku. Takim drobiazgiem mógł być kawałek szaty, włosy, paznokcie czy nawet garść ziemi, po której stąpał wcześniej nieszczęśnik. Posiadanie takiej rzeczy przez czarownika mogło wpływać na życie danego człowieka bez potrzeby chociażby zbliżania się do niego, ponieważ jej działania mogły opierać się na prawie styczności¹³. W obrębie magii sympatycznej¹⁴ wyróżniono jeszcze jedno prawo – podobieństwa¹⁵.

⁵ Por. idem, *The Socio-Religious Framework of the Babylonian Witchcraft Ceremony of Maqlû. Some Observations on the Introductory Section of the Text*, cz. 1 [w:] *Riches Hidden in Secret Places. Ancient Near Eastern Studies in Memory of Thorkild Jacobsen*, red. T. Abusch, Winona Lake, Indiana 2002, s. 1.

⁶ Pierwsze określenie oznaczało czarownika, drugie czarownicę. Magia nie była zarezerwowana dla przedstawicieli tylko jednej płci, jednak możliwe, że częściej uprawiana była przez kobiety; por. idem, *Mesopotamian Witchcraft. Towards a History and Understanding of Babylonian Witchcraft Beliefs and Literature*, Leiden 2002, s. 66.

⁷ Por. idem, *Witchcraft Literature in Mesopotamia...*, s. 379.

⁸ Por. ibidem, ss. 379–380.

⁹ Por. idem, *Witchcraft Literature in Mesopotamia...*, ss. 383–384.

¹⁰ Por. Idem, *Babylonian Witchcraft Literature. Some Case Studies*, Atlanta 1987, s. 109.

¹¹ Jeden ze sposobów rzucania uroków. Spojrzenie pełne wrogości wystarczało, żeby czynić zło; por. M. L. Thomsen, *The Evil Eye in Mesopotamia* „Journal of Near Eastern Studies” 1992, nr 51, s. 19.

¹² Wszystkie fragmenty III tabliczki *maqlû* zostały przetłumaczone przez autorkę niniejszej pracy na podstawie transliteracji zamieszczonej w: G. Meier, *Die Beschwörungssammlung maqlû*, Berlin 1937.

¹³ Prawo styczności zakładało, że rzeczy, które były kiedyś w kontakcie ze sobą, pozostają w nim nawet na odległość; por. J. Frazer, *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, New York 1925, ss. 11–13.

¹⁴ Ten rodzaj magii zakładał, że analogiczne działanie powinno wywołać analogiczny efekt; por. ibidem.

¹⁵ Prawo podobieństwa mówiło, że: „podobne wywołuje podobne”; por. ibidem.

Można było założyć, że oprawca posługiwał się podobiznami swojej ofiary¹⁶, tak jak to czyniono podczas *maqlû*¹⁷. Co więcej, czarownica mogła wykorzystać wzbierającą oraz opadającą wodę w rzece¹⁸ przy rzucaniu swojego zaklęcia:

- 118. Zaklęcie: Która zaczarowała mnie, rzuciła na mnie urok
- 119. przez wysoką rzekę zaczarowała mnie
- 120. przez niską rzekę zaczarowała mnie

Niestety nikt poza nią nie wiedział, które techniki magiczne zostały wykorzystane do rzucenia złych uroków, niemniej ich konsekwencje były bardzo rozległe:

- 104. Zaklęcie: Ty, która zaczarowałaś mnie!¹⁹
- 105. Ty, która przeklęłaś mnie!
- 106. Ty, która rzuciłaś na mnie urok!
- 107. Ty, która rozbiłaś (zniszczyłaś) mnie!
- 108. Ty, która pochwyciłaś mnie!
- 109. Ty, która uciskałaś mnie!
- 110. Ty, która zniszczyłaś mnie!
- 111. Ty, która związałaś mnie!
- 112. Ty, która skułaś (związałaś) mnie!
- 113. Ty, która skalalaś mnie!
- 114. Odciełaś (odizolowałaś) mnie od mojego boga i mojej bogini
- 115. Odciełaś (odizolowałaś) mnie od przyjaciela, przyjaciółki, brata, siostry, kompana, towarzysza i służącego.

Kim była osoba, która miała tak ogromny wpływ na życie innych? Wers 89 zawiera bezpośrednie pytanie o jej tożsamość, jednak nigdzie – czy to w omawianych fragmentach, czy w całej treści rytuału – nie znajdziemy na nie odpowiedzi. Nie wskazywano jednoznacznie złooczyńcy. Dla osoby przeklętej tożsamość czarownicy była nieznana. Płeć, status społeczny czy kraj pochodzenia (w jednym z zaklęć wymienieni zostali Sutejczycy²⁰ i Elamici²¹) były informacjami niedostępnymi. Nie było możliwości zidentyfikowania technik magicznych, zaklęć czy uroków użytych przez złooczyńcę. Na III tabliczce pojawia się lista profesji, którymi mogła zajmować się czarownica:

¹⁶ Podobnie jak podczas rytuału *maqlû*. Patrz: dalsza część artykułu.

¹⁷ Rozwinięcie znajduje się w dalszej części artykułu.

¹⁸ Por. *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, cz. 2, red. L. Oppenheim et al., Chicago 1977, s. 148.

¹⁹ Por. R. Borger., *Mesopotamisches Zeichenlexikon*, Münster 2003, s. 609.

²⁰ Termin trudny do zdefiniowania, niemniej mógł to być lud określany mianem Sutejczyków.

²¹ Lud z południowo-zachodniego Iranu, por. W. Hintz, *Persia c.2400-1800 B.C.* [w:] *The Cambridge Ancient History*, vol. 1, part 2: *Early History of Middle East*, red. I. E. S. Edwards, C. J. Gadd, N. G. L. Hammond, Cambridge 2008, s. 644.

40. Zakłęcie: Czarownica, morderczyni
41. zmora, wiedźma
42. czarownica (zaklinaczka), kapłanka magii
43. zaklinaczka węży, czarownica
44. kapłanka, hierodula
45. kapłanka Ištar²², *zêrmašitum*²³

Taki ogólny brak wiedzy powodował, że podczas odprawiania *maqlû* należało wziąć pod uwagę cały szereg opcji związanych z osobą samej czarownicy, jak i sztuczek magicznych, którymi potencjalnie mogła się ona posłużyć²⁴, a do przeprowadzenia rytuału potrzebna była odpowiednio przygotowana osoba – zaklinacz, kapłan (*āšipu*), będący wyspecjalizowanym magiem. Była to osoba stanowiąca niemal lustrzane odbicie *kaššāpu* (*kaššāptu*), jednak jej intencje były zupełnie inne i używanie przez nią magii miało legalny charakter²⁵. Co prawda *āšipu* nie mógł korzystać z prawa styczności czy „złego oka”, jednak nie brak mu było innych możliwości, poczynając od recytacji zaklęć. Formuły musiał wypowiadać z wielką dokładnością i skrupulatnością, ponieważ każda pomyłka mogła sprawić, że całe jego staranie o uwolnienie pacjenta spod wpływu czarownicy kończyło się niepowodzeniem. Samo słowo nie było jednak wystarczającym narzędziem do walki przeciw tej groźnej osobie: niezbędne były jeszcze rekvizyty, figurki²⁶ (mające między innymi uosabiać złoczyńcę; należało pamiętać również, żeby każdorazowo przygotować przedstawienie żeńskie i męskie), sukcesywnie niszczone podczas rytuału – wybór działania mającego do tego doprowadzić związany był z materiałem, z którego zostały wykonane (mogły zostać na przykład spalone, rozpuszczone czy rozbite):

17. dla czarownicy z dołu z gliną glinę wyciągnąłem
18. pracą moją stworzyłem figurkę jej
19. włożyłem we wnętrze (ciało) twoje talk, złoczyńcę twojego
20. włożyłem w nerki twoje *eru*²⁷, które spali ciebie
21. *eru* spali ciebie, słowo twoje niech przerwie

²² Por. T. Abusch, *Ishtar* [w:] *Dictionary of Deities and Demons...*, s. 452.

²³ Znaczenie trudne do ustalenia.

²⁴ Pominięcie jakiegokolwiek opcji groziło nieskutecznością rytuału, dodatkowo zawsze istniała możliwość, że zaklinacz nie znał konkretnego uroku, nie było to jednak żadnym usprawiedliwieniem i również mogło skutkować niepowodzeniem; por. F. Cryer, M. L. Thomsen, *Witchcraft and Magic in Europe*, vol. 1: *Biblical and Pagan Societies*, London 2001, s. 29.

²⁵ T. Abusch, *Some Reflections of Mesopotamian Witchcraft* [w:] *Religion and Politics in the Ancient Near East*, red. A. Berlin, Bethesda 1996 s. 22.

²⁶ Na IX tabliczce wymienionych jest ok. 20 przedmiotów przypisanych do fragmentu *maqlû*, o którym traktuje niniejszy rozdział; miały one być wykonane z: tamaryszką, cedru, gliny, talku, wosku, asfaltu, ciasta.

²⁷ Jest to roślina trudna do rozpoznania, niektórzy badacze wskazują, że może to być dereń. Sugerują się przy tym podobieństwem do aramejskiego słowa *murrānu*. Drzewo to było wykorzystywane do wyrobu broni oraz w praktykach magicznych; por. *Eru* [w:] T. Abusch, D. Schwemer, *Corpus of Mesopotamian Anti-witchcraft Rituals*, vol. 1, Leiden 2011, s. 469.

Do rzucenia czaru zaklinacz mógł wykorzystać także wodę, której nie traktował jedynie jako środka oczyszczającego²⁸. Złoczyńcę wysyłano w symboliczny rejs, z którego miał już nigdy nie powrócić. Podróż taką odbywał w drewnianej łódce, w której umieszczano także figurki uosabiające postać męską i kobiecą. Zaklinacz prosił morze i wiatr, żeby były posłuszne jego woli (za pośrednictwem Nusku²⁹) – z jednej strony miały wyprowadzić podróżników w nieznane (na środek morza), a z drugiej uniemożliwić powrót do portu macierzystego czy każdego innego (w tekście wspomniane są wzburzone wody oraz wiatry, które miały przestać wiać). Dodatkowo przecinano liny cumownicze, co było kolejnym zabezpieczeniem przed ponownym pojawieniem się czarownicy:

128. Zakłęcie: Łódź moją dla Sina³⁰ zrobił (zbudował)
129. Pomiędzy swym dziobem a rufą jest nosicielką uwolnienia
130. w jej wnętrzu znajduje się czarownik i czarownica
131. w jej wnętrzu znajduje się zaklinacz i zaklinaczka
132. w jej wnętrzu znajduje się wiedźma i czarnoksiężnik
133. niech lina (cumownicza) ich łodzi zostanie odcięta
134. ich cuma [...] słupek
135. na otwarte morze [...]
136. przyplływ [...]
137. wzburzone fale [...]
138. wiatr im nie może wiać [...]
139. według rozkazu Nusku oraz [...]

Osoba dotknięta złym urokiem musiała także zostać uwolniona przez zablokowanie czaru, który został wcześniej skierowany w jej stronę:

94. czarownico, pochwyciłem usta twoje, pochwyciłem język twój
95. pochwyciłem oczy twoje widzące
96. pochwyciłem stopy twoje kroczące
97. pochwyciłem kolana twoje idące
98. pochwyciłem ręce twoje prowadzące
99. związałem ręce twoje na plecach twoich

²⁸ Uwolnienie od złego czaru nie powodowało, że ofiara automatycznie wracała do łask bogów. Bardzo ważne było jeszcze przywrócenie jej czystości rytualnej, ponieważ w wyniku wcześniejszych działań pozostawała w stanie pośrednim – już została uwolniona od złych uroków, jednak jeszcze nie odzyskała czystości. Jednym z elementów wykorzystywanych w takich praktykach była woda; por. S. Nowicki, *Acquiring of the Ritual Purity by Mechanical and Magical Means in the Ancient Near Eastern Rituals* [w:] *Here and There across the Ancient Near East. Studies in Honour of Krystyna Łyczkowska*, red. O. Drewnowska, Warszawa 2009, ss. 171–172.

²⁹ Por. J. Black, A. Green, *Nusku* [w:] *Gods, Demons, and Symbols...*, s. 145.

³⁰ Por. M. Stol, *Sin* [w:] *Dictionary of Deities and Demons...*, s. 782.

Takie działanie miało spowodować przerwanie trwającego nadal zaklęcia³¹ oraz przez pochwycenie języka, zakneblowanie ust, związanie kolan czy oślepienie uniemożliwiało ponowne rzucenie czaru. Dzięki takiemu posunięciu czarownica została pozbawiona możliwości czynienia jakiegokolwiek magii, ponieważ nie mogła już więcej się poruszać, wypatrzeć (użyć „złego oka”) swojej ofiary czy wypowiedzieć treści formuły.

Nikomu nieznany był dokładny cel działania czarownicy, jednak intencje zaklinalcza odpowiadającego rytuał były jednoznaczne – nie tylko zniszczenie złego czaru, lecz także unicestwienie złooczyńcy, dla którego nie było litości:

- 25. kiedy ty [...] Gibil niech pożre (zniszczy) cię
- 26. kiedy ty [...] Gibil niech zniszczy cię
- 27. kiedy ty [...] Gibil niech zabije cię
- 28. kiedy ty [...] Gibil niech spali cię
- 29. kraina bez powrotu³² niech cię pochwyti.
- 30. Gibil oprawca twój
- 31. Gibil Wściekły ciało twoje niech spali. Zaklęcie

Przez użycie magii czarownica nie tylko niszczyła życie osobie, którą obrała sobie za swój cel, lecz także powodowała zaburzenie równowagi czy wręcz chaos w społeczeństwie, a być może nawet w świecie bóstw³³. Jej moc była na tyle silna, że potrafiła odseparować swoją ofiarę od bogów³⁴. W starożytnej Mezopotamii bóstwa miały wpływ na każdy aspekt życia ludzkiego, sprawowały opiekę nad ludźmi i nic dobrego nie mogło się przydarzyć bez ich wpływu, a wszystko złe było konsekwencją braku ich protekcji³⁵. Każde nieszczęście, które spotkało ofiarę czarów, od problemów finansowych aż do tych w sferze seksualnej, było z tym związane³⁶. Brak ich opieki był jednym z powodów, dla których potrzebna była dodatkowa osoba do odprawienia rytuału. W przypadku rytuału *maqlû* to właśnie bóstwa (a nie ludzie) bezpośrednio niszczyły zło spowodowane przez czarownicę. Przeciw niej miał się zwrócić Girra³⁷, jednak egzekucja nie mogła się odbyć bez procesu złooczyńcy i udowodnienia, że bogowie wcześniej zostali wprowadzeni przez niego w błąd³⁸. Girrę proszono, aby swoją

³¹ Można było się spodziewać, że uroki są rzucane na ofiarę nawet w chwili odprawiania rytuału. Czarownica miała czynić magię nieustannie, bez wytchnienia; por. T. Abusch, *The Witchcraft Series Maqlû*, Atlanta 2015, s. 18.

³² Było to miejsce, do którego trafiali wszyscy po swojej śmierci, królestwo władców świata podziemnego: Nergala i Ereszkigal; por. J. Black, A. Green, *Underworld [w:] Gods, Demons, and Symbols...*, s. 180.

³³ Por. T. Abusch, *Some Reflections of Mesopotamian...*, s. 25

³⁴ Wers 16. III tabliczki rytuału: „oddaliła boga i boginię moją od ciała mego”.

³⁵ Por. T. Abusch, *Witchcraft and the Anger of the Personal God [w:] Mesopotamian Magic. Textual Historical, and Interpretive Perspectives*, red. T. Abusch, K. van der Toorn, s. 105.

³⁶ Por. idem, *Witchcraft Literature in Mesopotamia...*, s. 376.

³⁷ W. G. E. Watson, *Fire [w:] Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, red. K. van der Toorn, B. Becking, P. W. van der Horst, Leiden – Boston – Köln 1999, s. 331.

³⁸ Oskarżycielem w procesie czarownicy był āšipu, który wymieniał cały szereg występków złooczyńcy, a głównym sędzią – bóg Słońca, Šamaš, dzięki swojej codziennej wędrówce po niebie mający być

mocą przerwał działanie uroku, zwrócił go na osobę, która go rzuciła, oraz ukarał ją – reprezentował niszczący, palący aspekt słońca (był wykonawcą wyroku)³⁹. W trakcie całej ceremonii przedstawiano czarownicę jako postać na tyle potężną, że wprowadzając chaos w społeczeństwie, w związku z czym należało ją z niego wydrzeć⁴⁰. Jednym z powodów, dla których podczas odprawiania *maqlû* bogowie proszeni są o wykonanie wyroku na czarownicy, było przypuszczenie (być może nawet pewność), że jej tożsamość jest im znana⁴¹. Jeśli o użycie czarnej magii zostałaby oskarżona niewinna osoba, rytuał nie dość, że byłby nieskuteczny, to jeszcze niósłby dalsze konsekwencje związane z oskarżeniem o takie działanie⁴² lub nawet spowodowanie śmierci zupełnie niewinnego człowieka⁴³. W takim przypadku próba odzyskania przychylności bogów spełzałaby na niczym, a wręcz można byłoby się narazić na ich dodatkowy gniew.

Rytuał *maqlû* był ratunkiem dla osoby dotkniętej skutkami magicznych uroków. W czasie trwania ceremonii przywracano ofiarę do łask bogów. Niezwykle ważnymi elementami były także osąd, ukaranie oraz wydalenie czarownicy ze społeczeństwa, w którym żyła. W związku z nieznajomością tożsamości złoczyńcy oraz technik, którymi się on posługiwał, należało uwzględnić każdy możliwy rodzaj uroku – odwrócić jego działanie, a także zadbać o zniszczenie osoby, która ośmieliła się go użyć. Bezpośredniej mocy uczynienia tego wszystkiego nie miał żaden człowiek, mogły zrobić to jedynie bóstwa, które były wzywane podczas całej ceremonii. Każde działanie przeciw czarownicy musiało być jednoznacznie umotywowane i każdy fragment *maqlû* należało odprawić z niezwykle skrupulatnością. Złoczyńca oraz wykonawca rytuału cały czas poruszali się obrębnie tego samego rodzaju magii, dlatego udowodnienie, że złych działań dopuścił się ktoś wcześniej, było kluczowym elementem dla powodzenia rytuału. Co więcej umiejętność ingerencji w życie innych osób, a nawet w sferę bóstw czyniło z czarownicy niezwykle niebezpieczną osobę, dla której nie było miejsca w społeczeństwie.

świadkiem wszystkich wydarzeń na ziemi; por: J. Black, A. Green, (*Utu*) Šamaš [w:] *Gods, Demons, and Symbols of Ancient Mesopotamia: An Illustrated Dictionary*, London 1992, s. 184.

³⁹ Por. T. Abusch, *The Witchcraft Series maqlû*, Atlanta 2015, s. 8.

⁴⁰ Por. idem, *The Demonic Image of the Witch in Standard Babylonian Literature. The Reworking of Popular Conceptions by Learned Exorcists* [w:] *Religion, Science, and Magic in Concert and in Conflict*, red. J. Neusner, E. Frerichs, P. McCracken Flesher, New York – Oxford 1989, s. 45.

⁴¹ Istniało przekonanie, że bogowie widzieli wszystko, co działo się na ziemi; byli także uważani za sędziów, szczególnie bóg Słońca – Šamaš; por. T. Abusch, D. Schwemer, op. cit., s. 2.

⁴² § 2 Kodeksu Hammurabiego mówi, że osoba, która niesłusznie oskarżyła kogoś o czary, zostanie zabita; por. *The Code of Hammurabi*, tłum. L. W. King, New York 1915, s. 3.

⁴³ W. Farber, *Witchcraft, Magic, and Divination in Ancient Mesopotamia* [w:] *Civilizations of the Ancient Near East 4*, red. J. Sasson et al., New York 1995, s. 1898.

BIBLIOGRAFIA

- A Concise Dictionary of Akkadian*, red. J. Black et al., Wiesbaden 2000.
- Abusch T., *Mesopotamian Anti-Witchcraft Literature. Texts and Studies Part I: The Nature of Maqlû: Its Character, Divisions and Calendrical Setting*, „Journal of Near Eastern Studies” 1974, nr 33.
- Abusch T., *Mesopotamian Witchcraft, Toward a History and Understanding of Babylonian Witchcraft Beliefs and Literature*, Leiden – Boston – Köln 2002.
- Abusch T., *Babylonian Witchcraft Literature. Some Case Studies*, Atlanta 1987.
- Abusch T., Schwemer D., *Corpus of Mesopotamian Anti-Witchcraft Ritual*, Vol. 1, Leiden 2011.
- Abusch T., *Some Reflections of Mesopotamian Witchcraft [w:] Religion and Politics in the Ancient Near East*, red. A. Berlin, Bethesda 1996.
- Abusch T., *The Demonic Image of the Witch in Standard Babylonian Literature: The Reworking of Popular Conceptions by Learned Exorcists [w:] Religion, Science, and Magic in Concert and in Conflict*, red. J. Neusner, E. Frerichs, P. McCracken Fleisher, New York – Oxford 1989.
- Abusch T., *The Socio-Religious Framework of the Babylonian Witchcraft Ceremony of Maqlû. Some Observations on the Introductory Section of the Text, Part I [w:] Riches Hidden in Secret Places. Ancient Near Eastern Studies in Memory of Thorkild Jacobsen* red. T. Abusch, Winona Lake, Indiana 2002.
- Abusch T., *The Witchcraft Series Maqlû*, Atlanta 2015.
- Abusch T., *Witchcraft and the Anger of the Personal God [w:] Mesopotamian Magic. Textual Historical, and Interpretive Perspectives*, red. T. Abusch, K. van der Toorn.
- Abusch T., *Witchcraft Literature in Mesopotamia [w:] The Babylonian World*, red. G. Leick, New York 2007.
- The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, cz. 2, red. L. Oppenheim et al., Chicago 1977.
- Black J., Green A., *Gods, Demons, and Symbols of Ancient Mesopotamia. An Illustrated Dictionary*, London 1992.
- Borger R., *Mesopotamisches Zeichenlexikon*, Münster 2003.
- The Code of Hammurabi*, tłum. L. W. King, New York 1915.
- Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, red. K. van der Toorn, B. Becking, P. W. van der Horst, Leiden – Boston – Köln 1999.
- Farber W., *Witchcraft, Magic, and Divination in Ancient Mesopotamia [w:] Civilizations of the Ancient Near East 4*, red. J. Sasson et al., New York 1995.
- Frazer J., *The Golden Bough: a study in Magic and Religion*, London 1922.
- Hintz W., *Persia c. 2400–1800 B.C. [w:] The Cambridge Ancient History*, vol.1, part 2: *Early History of Middle East*, red. I. E. S. Edwards, C. J. Gadd, N. G. L. Hammond, Cambridge 2008.
- Meier G., *Die Beschwörungssammlung Maqlû*, Berlin 1937.

- Nowicki S., *Acquiring of the Ritual Purity by Mechanical and Magical Means in the Ancient Near Eastern Rituals* [w:] *Here and There across the Ancient Near East: Studies in Honour of Krystyna Łyczkowska*, red. O. Drewnowska, Warszawa 2009.
- Thomsen M. L., *The Evil Eye in Mesopotamia*, „Journal of Near Eastern Studies” 1992, nr 51.

SUMMARY

THE WITCH AND HER VICTIM. THE ANCIENT MESOPOTAMIAN WITCHCRAFT TECHNIQUES BASED ON THE IIIRD TABLET OF MAQLÛ RITUAL

The purpose of this article was to present and analyze the magic techniques used to cause harm and the ones used to counteract their effects on the example of the second tablet of the Maqlû ritual. The author focuses on different aspects of the ritual and its social and cultural background, thus explaining its significance and uniqueness.

Wojciech Kosior

MAGICZNE I NIEMAGICZNE FUNKCJE MITU O LILIT W ALFABECIE BEN SYRACHA. WPROWADZENIE, PRZEKŁAD I KOMENTARZ

Katedra Porównawczych Studiów Cywilizacji Uniwersytetu Jagiellońskiego

Lilit to pierwsza żona Adama, która, nie mogąc znieść patriarchalnych zapędów swojego męża, uciekła od niego na peryferia pierwotnego świata, skąd powraca nocą jako demon, szczególnie upodobanie znajdujący w męskim nasieniu (ku umiarkowanej trwodze samych dawców) oraz oddechu noworodków (ku znacznie większej trwodze ich matek)¹. Ta pobieżnie naszkicowana lecz popularna tradycja wywodzi się bezpośrednio z *Alfabetu ben Syracha*², średniowiecznego pseudepigrafu o niejasnym pochodzeniu, nieoczywistym gatunku, a przede wszystkim: kłopotliwej zawartości. Polscy czytelnicy mogli się do tej pory zapoznać między innymi ze swobodną parafrazą tego tekstu przytoczoną przez Roberta Gravesa i Raphaela Pataia pośród innych legend żydowskich mówiących o towarzyszkach Adama³ oraz z popularnonaukowym przekładem Piotra Pazińskiego⁴. Z kolei jakkolwiek tłumaczenie angielskie rzeczowego fragmentu bardzo łatwo znaleźć w Internecie, w większości przypadków jednak jest to pozbawiony komentarza wyimek z kompilacji egzemplifikującej rabiniczne sposoby myślenia i argumentacji⁵. Z tego też względu podstawowym impulsem do napisania niniejszego krótkiego studium była chęć zaprezentowania krytycznego polskiego przekładu opatrzonego komentarzem religioznawczym i językoznawczym. Szybko jednak okazało się, że największe wyzwanie stanowi próba określenia funkcji, zarówno tych magicznych jak i niemagicznych, które ten tekst mógł pełnić w swoim bezpośrednim kontekście kulturowym.

¹ Taki obraz Lilit prezentują np.: M. Bunson, *Lilith* [w:] *The Vampire Encyclopedia*, red. idem, New York 1993, s. 157; R. Lesses, *Lilith* [w:] *Encyclopedia of Religion*, red. L. Jones et al., 2nd edition, vol. 8, Detroit et al. 2005, ss. 5458–5460.

² W dalszej części tekstu oznaczany jako „ABS”.

³ R. Graves, R. Patai, *Mity hebrajskie. Księga Rodzaju*, Warszawa 1983.

⁴ P. Paziński, *Ile żon miał pierwszy mężczyzna i co im zawdzięczamy?*, „Midrasz” 2010, [brak informacji o numerze] [on-line:] <http://wiadomosci.onet.pl/religia/ile-zon-mial-pierwszy-mezczyzna-i-co-im-zawdzieczamy/z58qn8> [29.10.2016].

⁵ D. Stern, M. Mirsky, *Rabbinic Fantasies. Imaginative Narratives from Classical Hebrew Literature*, New Haven 1989, ss. 167–202.

Podstawą prezentowanego tutaj przekładu wybranych fragmentów było szesnastowieczne wydanie weneckie⁶, będące jedną z najstarszych wersji drukowanych tego utworu i stanowiące bazę dla późniejszych jego edycji⁷. Tekst ABSw skonfrontowano z późniejszymi i bardziej rozpowszechnionymi wydaniem dziesiętnastowiecznymi: berlińskim z 1858 roku⁸ oraz krakowskim z 1896⁹ a dostrzeżone różnice zaznaczono w samym tłumaczeniu. Bazą dla przekładu alternatywnego zakończenia uwzględniającego partnera Lilit był manuskrypt opracowany przez Eliego Yassifa. W samym tekście tłumaczenia kursywę zarezerwowano do zapisu cytatów z Biblii hebrajskiej¹⁰, nawiasy okrągłe do wskazania sigli a nawiasy kwadratowe do zaznaczenia słów i fraz nieobecnych w tekście¹¹.

MĘDRZEC I BŁAZEN

ABS to aramejsko-hebrajska kompozycja datowana na okres między VIII a X w. n.e., choć jej najstarsze świadectwa materialne pochodzą dopiero z XVI w. n.e. Tekst składa się z trzech zasadniczych części. Pierwsze dwie to alfabetycznie ułożone przysłówia opatrzone rozbudowanym komentarzem; za reprezentatywny przykład niech posłużą poniższy fragment:

„Nie czyn dobrze złemu, to zły cię nie dopadnie.” Jeśli kiedykolwiek ujrzysz człowieka niegodziwego, nie idź z nim jedną drogą i nie czyn mu nic dobrego. [Dlaczego?] Ze względu na dobro, które uczynił Jakub niegodziwemu Ezawowi. Wysłał mu podarunek a [przedtem] tak rzekł do swoich posłańców: *powiedzcie mojemu panu, Ezawowi: tak rzekł twój sługa, Jakub* (Rdz 32:5). Święty, niech będzie błogosławiony, rzekł [do Jakuba]: przecież już powiedziałem: *starszy będzie służyć młodszemu* (Rdz 25:23). [A mimo to] ty powiedziałeś [do młodszego brata] *twój sługa, Jakub* i w ten sposób ustanowiłeś

⁶ W dalszej części tekstu oznaczane jako „ABSw”.

⁷ Ben Sira, *Alphabet of [w:] Jewish Encyclopedia*, red. I. Singer, New York 1901–1906 [on-line:] <http://jewishencyclopedia.com/articles/1309-alphabetum-siracidis> [03.11.2016].

⁸ W dalszej części tekstu oznaczane jako „ABSB”. Wydanie berlińskie udostępnione przez www.hebrew-books.org jest uszkodzone: brakuje w nim bowiem ss. 23a–24b czyli mniej więcej połowy tekstu o Lilit.

⁹ W dalszej części tekstu oznaczane jako „ABSk”.

¹⁰ W dalszej części tekstu oznaczana jako „BH”.

¹¹ Chciałbym przy tej okazji wyrazić moją wdzięczność studentom uczęszczającym na kurs *Vampire – the Classical Roots of the Myth*, prowadzony przeze mnie w roku akademickim 2014/2015 w Katedrze Porównawczych Studiów Cywilizacji UJ, za wszelkie uwagi dotyczące relacji między Lilit a Ewą. Nie mniej zobowiązany jestem także uczestnikom konferencji *Gdy rozum śpi budzą się demony, czyli istoty nadprzyrodzone w cywilizacjach świata* zorganizowanej przez Koło Naukowe Porównawczych Studiów Cywilizacji w dniach 30–31.05.2015 w Krakowie, gdzie przedstawiłem swój referat pt. *Lilit – żydowskie korzenie legendy* i spotkałem się z pouczającym odzewem. Dziękuję wreszcie słuchaczom wykładu otwartego *Młodsza siostra Ewy. Czyli dlaczego Lilit nie jest najlepszym wzorem dla Współczesnej Wyemancypowanej Wampirzycy* wygłoszonego 27.10.2015 w krakowskim klubie Pauza in Garden w ramach cyklu *Bezkręsy kultury*, za możliwość publicznego „przetestowania” wstępnych hipotez, które ostatecznie trafiły do artykułu *A Tale of Two Sisters. The Image of Eve in the Early Rabbinic Literature and its Influence on the Portrayal of Lilit in the Alphabet of Ben Sira*, „Nashim. A Journal of Jewish Women’s Studies & Gender Issues” 2017, No. 31 [w druku].

go panem nad sobą. Sprawię [zatem], że stanie się to, co zapowiedziałeś: on będzie sprawować nad tobą władzę w tym świecie a ty nad nim [dopiero] w przyszłym świecie. Jakub odparł: Władco świata! Przed tobą nic się nie ukryje, więc wiesz, że postąpiłem tak ze strachu. Święty, niech będzie błogosławiony, odparł: w takim razie uspokój się i nie idź z nim jedną drogą¹².

Zarówno sapiencjalna treść, jak i midraszowa forma tej części pozwalają bez większego wahania wpisać ją w nurt szeroko pojętej literackiej ekspresji rabinicznego sposobu myślenia. Zgoła inaczej przedstawia się natomiast sytuacja trzeciej części ABS, zawierającej interesującą nas narrację o Lilit. Nosi ona tytuł *Dzieje ben Syracha* (hebr. *Toldot ben Sira*) i, jak sama nazwa wskazuje, pod względem formy przynależy do gatunku literatury hagiograficznej. Głównym jej bohaterem jest Jezus ben Syrach, czyli domniemany autor Księgi Mądrości, a więc postać, która powinna cieszyć się szacunkiem wśród wyznawców judaizmu¹³. Tymczasem narodziny protagonisty *Dzieje* opisują tak:

Pewnego razu [prorok] Jeremiasz udał się do łaźni i znalazł tam niegodziwców z plemienia Efraima. Ujrzał, że wszyscy [oni] się masturbują, jako że każdy [z] plemienia Efraima w tym pokoleniu był niegodziwcem – [i tak też] napisano o nich: *dopuszczali się zła na oczach Jahwe* (Jer 52:2)¹⁴. [Tak więc Jeremiasz] od razu jął ich napominać. Ci jednak natychmiast powstali przeciwko niemu i rzekli: a ty z jakiej racji nas napominasz?! *Na życie boga Beer Szeuwy* (Amos 8:14)¹⁵, nie ruszysz się stąd, dopóki nie zrobisz tego, co my! Ten im odrzekł: zostawcie mnie w spokoju, a przysięgnę wam, że nigdy [nikomu] nie wyjawię, co tu robicie. Odpowiedzieli mu: czyż nie było tak, że gdy [król] Sedecjasz ujrział króla Nabuchodonozora [II], jedzącego zającą¹⁶, przysięgnął mu na imię boskie, że nie ujawni tego [nikomu]? [A jednak] nie dotrzymał przysięgi¹⁷ a ty przecież postąpisz tak samo. Jeśli [więc] zrobisz to, co my, [wszystko będzie] dobrze. A jeśli nie – obejdziemy się z tobą na sposób Sodomitów, dokładnie tak, jak czynili to nasi ojcowie [podczas] bałwochwalczych kultów. I tak jak oni postępowali [podczas] bałwochwalczych kultów, tak my postąpimy z tobą, i to wiele razy. [Jeremiasz] od razu więc i w wielkim strachu i lęku zrobił [to, co mu nakazano] a gdy tylko stamtąd wyszedł, począł przeklinać ów dzień, jak napisano: *przeklętym jest dzień, w którym się urodziłem* (Jer 20:14) i umarł w wieku 248 postami, [bo] z tyłu części składa się ludzkie ciało. Z tego też względu została uratowana kropla [nasienia] tego pobożnego [człowieka].

[Tak więc, gdy później] córka tegoż właśnie pobożnego [człowieka] przyszła do łaźni, wniknęła w nią owa kropla a po siedmiu miesiącach urodziła syna, który [od razu po przyjściu na świat] miał zęby i potrafił mówić. [Córka jednak] wstydziła się przed ludźmi, którzy posądzali ją o rozwiązłość. Pewnego razu młodzieniec otworzył usta i rzekł do swojej matki: czegoż się wstydzisz przed tymi ludźmi? przecież jestem synem Syracha (hebr. *ben Sira*)! Spytała go, a któż to jest Syrach? Odpowiedział jej: to Jeremiasz. A dlaczego nazywa się Syrach? Ponieważ to księżę nad książętami a w przyszłości

¹² ABSw 6b, ABSb 6b, ABSk s. 29.

¹³ Por. np. M. Z. Segal, *Ben Sira, Simeon ben Jesus* [w:] *Encyclopedia Judaica*, 2nd Edition, vol. 3, red. F. Skolnik, M. Berenbaum, Detroit 2007, s. 376.

¹⁴ Dosł. „ich czyny były złe w oczach Jahwe”.

¹⁵ W przekładzie tego wersetu zasugerowano się jego odpowiednikiem w LXX.

¹⁶ Zwierzę nieczyste według Kpł 11:6.

¹⁷ Por. TB Nedarim 65a.

będzie nadawać imiona książętom i królom¹⁸. Jeśli [natomiast] porównasz imiona „Sy-rach” i „Jeremiasz”, [okaże się, że] są one tożsame pod względem wartości gematrycznej [i równe 271]. Rzekła mu: mój synu, jeśli tak, to powinienes być powiedzieć, „jestem synem Jeremiasza”! Ten jednak jej odparł: to właśnie chciałem powiedzieć – jednak to wielka hańba rzec, iż Jeremiasz spał ze swoją córką¹⁹. Powiedziała: mój synu, czyż nie jest napisane: *to, co już było, znów będzie* (Koh 1:9) a kto widział, by córka urodziła swojemu ojcu? Odrzekł jej: matko, *nie ma nic nowego pod słońcem* (Koh 1:9). Tak jak Lot był z gruntu pobożnym człowiekiem, tak też był [nim] i mój ojciec. I tak jak Lotowi zadano gwałt, tak też i zadano go mojemu ojcu²⁰. Rzekła do niego: głupia jestem w porównaniu z tobą; skąd ty wiesz takie rzeczy? Ten jej odparł: nie dziw się wcale, wszak *nie ma nic nowego pod słońcem* (Koh 1:9)²¹.

Dzieje jako całość stanowią więc dość szczególną lekturę. Z jednej strony bowiem noszą wiele cech typowych dla literatury rabinicznej: tekst jest spisany po hebrajsku, cechuje go obfite stosowanie technik midraszowych (między innymi cytowanie BH, paronomazje, kombinatoryka liter oraz gematria), głównymi bohaterami są natomiast charakterystyczne postacie biblijne, takie jak znękany życiem prorok Jeremiasz czy niegodziwy choć niezbyt inteligentny król Nabuchodonozor II. Właściwości typowo „żydowskie” *Dziejów* można by mnożyć, w konkluzji jednak należy stwierdzić, że kompozycja musiała powstać w środowisku dogłębnie zaznajomionym z kulturą rabiniczną. Z drugiej natomiast strony istnieje problem wydźwięku tego tekstu oraz pytanie, kto wśród rabinów czy wyedukowanych religijnie żydów zdecydowałby się na napisanie dzieła tak rubasznego i prześmiewczego. Niektórzy badacze są zdania, iż *Dzieje* musiały powstać w środowisku żydowskich konwertytów na chrześcijaństwo, religijnie zmotywowanych do tego, by wyszydzić własne korzenie kulturowe i religijne. Inni z kolei twierdzą, że *Dzieje* są tylko nieco bardziej drapieżne niż klasyczne dzieła wczesnej literatury rabinicznej²² ponieważ już starożytni i średniowieczni rabini nie mieli większych problemów z finezyjną krytyką własnych świętości²³. Bez względu na źródła tego stanu rzeczy, dwa założenia odnośnie do *Dziejów* są uzasadnione. Po pierwsze opierają się one w dużym stopniu na starszych mitemach, którymi dość swobodnie – by nie powiedzieć „figlarnie” – żonglują a nowatorskość dotyczy przede wszystkim ich kombinacji i struktury. Po drugie *Dzieje* to dzieło do cna prześmiewcze, co siłą rzeczy wpływa na sposób interpretacji interesującego nas fragmentu.

¹⁸ Gra słów między hebr. *ben Sira* a *sar*, czyli „książę”. ABSk ma *lectio simplicior*: שר ימלך, co można oddać jako „ponieważ [będzie] księciem i będzie rządzić” albo zaproponować emendację do שר ומלך, czyli „ponieważ [będzie] księciem i królem”.

¹⁹ Dosł. „przyszł do swojej córki”.

²⁰ Ben Syrach nawiązuje tutaj do opowieści o zgwałceniu Lota przez jego córki w Rdz 19:30-38.

²¹ ABSw 16a-b; ABSb 16b-17a; ABSk, ss. 3-4.

²² W dalszej części tekstu oznaczane jako „WLR”.

²³ Szczegółowego przeglądu hipotez dotyczących pochodzenia ABS oraz argumentów na rzecz potraktowania tego utworu jako parodii dostarcza: G. Orr, *The Medieval Alpha Beta de Ben Sira I („Rishona”). A Parody on Rabbinic Literature or a Midrashic Commentary on Ancient Proverbs?* [rozprawa doktorska], Amsterdam 2009, zwłaszcza ss. 49-94.

EMANCYPANTKA

Narracja o Lilit została bowiem zagnieżdżona²⁴ pomiędzy ciągiem zagadek Nabuchodonozora a historią o jego córce cierpiącej na uporczywą flatulencję²⁵. Punktem wyjścia jest natomiast choroba infanta: król wzywa na pomoc ben Syracha, a ten przygotowuje odpowiedni na tę okoliczność amulet oraz przedstawia jego historio-
lę,²⁶ której główną bohaterką jest właśnie Lilit.

Najmłodszy syn króla [Nabuchodonozora] zachorował. Król rzekł więc do [ben Syracha]: [sporządź] lekarstwo dla mojego syna, albo cię zamorduję! [Ben Syrach] natychmiast usiadł i przygotował mu amulet z bożym imieniem²⁷. Spisał w nim [również] imiona aniołów odpowiedzialnych za uleczenie [oraz narysował] ich podobizny²⁸. Gdy Nabuchodonozor ujrzał ów amulet, zapytał: kim oni są? Ben Syrach odparł: to aniołowie odpowiedzialni za uleczenie: [Sanoj, Sansanoj, Samangalf]²⁹.

Gdy Święty, niech będzie błogosławiony, stworzył pierwszego człowieka, [był on] samotny. Rzekł więc: *niedobrze człowiekowi być samemu* (Rdz 2:18). Stworzył mu więc kobietę z ziemi, jak jego, i nazwał ją „Lilit”. [Adam i Lilit] od razu [jednak] zaczęli się ze sobą kłócić. [Lilit] powiedziała: nie będę leżeć na dole! Adam zaś odparł: [ani ja] nie będę leżeć na dole, lecz na górze, ponieważ twoje miejsce jest na dole a moje na górze! [Lilit na to] rzekła: oboje jesteśmy równi, ponieważ oboje [zostaliśmy stworzeni] z ziemi! [Kłócili się tak] a jedno nie słuchało drugiego.

Gdy więc Lilit [pojęła, co się dzieje], wypowiedziała [sekretne] imię boskie, [uniosła się] w powietrze i odfrunęła. Adam [tymczasem] stanął do modlitwy przed swoim stwórcą i rzekł: Władco świata! Kobieta, którą mi podarowałeś, uciekła ode mnie! Święty, niech będzie błogosławiony, natychmiast wysłał za nią owych trzech aniołów [których imiona były spisane na amulecie ben Syracha], by sprowadzili ją z powrotem. Dodał też: lepiej, żeby zechciała wrócić. Jeśli nie, będzie musiała wziąć na siebie [jarzmo] śmierci swoich synów – każdego dnia stu z nich [zginie].

[Aniołowie] opuścili go³⁰, udali się za nią i dogonili ją na głębokim morzu, [pośród] wzburzonych wód, w których zginą Egipcjanie (Wj 14–15). Powtórzyli jej [boskie] słowa³¹, ona jednak nie chciała wrócić. Zagrozili jej: utopimy cię w morzu! Odparła im:

²⁴ Więcej o zagnieżdżeniu (ang. *nesting, embedding*) jako technice literackiej w: W. Nelles, *Embedding* [w:] *Routledge Encyclopedia of Narrative Theory*, red. D. Herman, M. Jahn, M. L. Ryan, London–New York 2010, ss. 134–135.

²⁵ Co prawda tekst posługuje się rdzeniem עטש oznaczającym „kichanie”, jednak nieco dalej mówi się, że owe „kichnięcia” potrafią zabrudzić ubranie.

²⁶ Historiolę jako gatunek literacki omawia S. Shaked, *Form and Purpose in Aramaic Spells: Some Jewish Themes* [w:] *Officina Magica. Essays on the Practice of Magic in Antiquity*, red. idem, Leiden–Boston 2005, ss. 1–30.

²⁷ Dosł. „w imię czyste”, co oznacza halachiczną poprawność amuletu.

²⁸ Dosł. „figury, postacie, skrzydła, ręce i nogi”.

²⁹ Hebr. סנ"י, סנ"י, סנ"י, סנ"י. Przyjęto klasyczną już wokalizację zaproponowaną przez J. Trachtenberga, *Jewish Magic and Superstition: A Study in Folk Religion*, New York 1939, s. 101 [on-line:] <http://sacred-texts.com/jud/jms/index.htm> [03.11.2016].

³⁰ Hebr. עזבו אותה znaczy dosłownie „opuścili ją”, co jednak wygląda na błąd. Ten zapis jest obecny w ABSw i ABSb, podczas gdy ABSk pomija rzeczoną frazę i rozpoczyna następne zdanie od אחריה והלכו, tj. „udali się za nią”.

³¹ ABSw i ABSb ma ספרוה, podczas gdy ABSk upraszcza zapis do ספרו לה.

zostawcie mnie w spokoju! Czyż nie zostałam stworzona właśnie po to, by dręczyć noworodki chorobą i słabością? Od narodzin do ósmego dnia będę mieć nad nim władzę, jeśli to chłopiec i od narodzin do dwudziestego dnia, jeśli to dziewczynka³².

[Aniołowie], gdy usłyszeli jej słowa, [wciąż] nalegali, by ją zabrać. Ona [jednak] przysięgła im, w imię boga żywego i prawdziwego³³: za każdym razem, gdy tylko ujrę was, wasze imiona lub wasze figury na amulecie, nie zawładnę dzieckiem [chronionym przez ten amulet]! Wzięła też na siebie [jarzmo] śmierci jej synów – stu spośród nich [zginie] każdego dnia. Dlatego też codziennie umiera stu spośród demonów³⁴ i dlatego też pisze się imiona [aniołów] na amulecie należącym do małych dzieci³⁵. [Lilit], gdy tylko je ujrzy, przypomina sobie o swojej przysiędze a dziecko zdrowieje³⁶.

Szczególnie kusząca jest interpretacja tego fragmentu w duchu manifestu feministycznego. Oto bowiem mamy do czynienia z bezprecedensową sytuacją, w której kobieta, a więc płeć konstruowana we WLR jako słabsza, wykazuje się znajomością boskiego imienia, na równych prawach negocjuje ze swoim stwórcą warunki współistnienia oraz jasno określa strefy wpływów. Z perspektywy strukturalnej mamy zatem opozycję męskiego i żeńskiego pierwiastka jako dwóch równouprawnionych sił a więc, jak mogłoby się wydawać, solidne podłoże dla Lilit jako symbolu kobiecej odwagi i niezależności³⁷. Trudno oczywiście odmówić jakimkolwiek ruchowi społecznemu semiotycznego prawa do interpretacji swoich własnych symboli – w tym

³² Czas władzy Lilit w przypadku chłopca wiąże się najprawdopodobniej z obrzezaniem, które według Kpł 12:2–4 ma miejsce ósmego dnia po narodzinach. Obrzezanie z kolei jest konstruowane przez BH i WLR jako rytuał apotropaiczny. Zob. W. Kosior, *Brit mila. Uwagi o apotropaicznym znaczeniu obrzezania w midraszach agadycznych*, „The Polish Journal of the Arts and Culture” 2013, t. 4, nr 1, ss. 103–118. Wy tłumaczenie dwudziestu dni w przypadku dziewczynki jest znacznie bardziej problematyczne, ponieważ brakuje jakiegoś jednoznacznego odpowiednika w tradycyjnych rytuałach żydowskich.

³³ Dosł. „w imię boga żywego i istniejącego”. ABSw ma קיים, podczas gdy ABSk ma קים.

³⁴ Z uwagi na tematykę tego tekstu zdecydowano się trzymać istniejącej konwencji translatorskiej i przełożyć hebr. słowo *szed* jako „demon”. Konwencja ta ma jednak swoje słabe strony: termin „demon” wykorzystuje się bowiem do przetłumaczenia słów *szed* i *mazik* (pol. „szkodnik”, czyli również „owad”) oraz na określenie całej kategorii istot nadprzyrodzonych, w obręb której włącza się zarówno klasy typu „duchy” (hebr. *ruchot*) jak i konkretne postacie typu Asmodeusz czy Lilit właśnie. Taki zabieg z kolei prowadzi do błędu ekwiwokacji, o ile nie zaznaczy się (jak czyni się to tutaj), że słowo *szed* tłumaczy się jako „demon” na zasadzie metonimii „nazwa klasy za nazwą podklasy”. Więcej o tym problemie w: W. Kosior, *Elyonim veTachtonim. Some Methodological Considerations on the Electronic Database of Angels, Demons and Ghosts in Early Rabbinic Literature*, „The Polish Journal of the Arts and Culture. New Series” 2017, t. 5 nr 1 [w druku].

³⁵ Dosł. „małych młodzieńców”. Co ciekawe, tylko rodzaj męski jest uwzględniony.

³⁶ ABSw 23a–b; ABSb 23a–b; ABSk, ss. 12–13.

³⁷ Taki pogląd prezentuje np. B. Black Koltuv, *The Book of Lilith*, Berwick Maine 1986. Ta linia interpretacji jest tym ważniejsza, iż ma swoje współczesne konsekwencje w sferze społecznej. Lilit bowiem patronuje (lub raczej „matkuje”) różnym inicjatywom: od muzyczno-charytatywnego festiwalu *Lilith's Fair*, gdzie głównymi wykonawcami są kobiety, aż po czasopisma feministyczne takie jak „Lilith the Magazine” czy „Lilith: A Feminist History Journal”. Zob. E. Eshed, *Sippurej Lilit* [online:] <http://www.yekum.org/2013/03/סיפורי-לילית-אלי-אשד/> [01.11.2016]; S. I. Spoto, *The Figure of Lilith and the Feminine Demonic in Early Modern Literature*, Edinburgh 2012.

jednak przypadku trzeba podkreślić, że opowieść o Lilit ma charakter z gruntu prześmiewczy i jako taka, mimo swojej poczytności³⁸, nie jest chyba najbardziej przekonującą podstawą dla własnego manifestu ideologicznego. Tak też rubaszny ton całych *Dziejów* sugeruje, że bardziej niż o gloryfikację pierwszej kobiety chodzi tutaj raczej o bezlitosne ośmieszenie męskiej części *dramatis personae*³⁹. Czy można zatem zaproponować jakąś alternatywę dla powyższej interpretacji funkcji mitu Lilit z ABS?

FARMAKOS

Wydaje się, że jakkolwiek precyzyjne określenie roli Lilit jest bardzo trudne, to nieco bezpieczniej jest pozostać w ramach hermeneutycznych wyznaczonych przez klasyczny problem *unde malum*. Przede wszystkim więc ABS czyni Lilit matką demonicznych zastępów, parafrazując w ten sposób przydomek Ewy, „matki wszelkiego zła” (Rdz 3:20). Ta linia interpretacji jest tym ciekawsza, że obraz Lilit odmalowany przez ABS w dużym stopniu bazuje właśnie na wcześniejszych tradycjach narosłych wokół postaci Ewy. Wskazać tutaj można co najmniej kilka mitemów, spośród których dwa wydają się szczególnie istotne⁴⁰. Po pierwsze więc liczne fragmenty (Bereszit r. 18:2,4; 80:5; Dewarim r. 6:11) opisują Ewę jako kobietę do cna złośliwą, przykrą i krnąbrną czy wręcz bezpośrednio odpowiedzialną za nieszczęścia Adama z jego śmiercią włącznie (Bereszit r. 17:8), za co zresztą zostaje ukarana całą gamą specyficznie kobiecych przykazań⁴¹. Po drugie kilka tekstów przytacza tradycję o życiu seksualnym Ewy, spółkującej z wężem (Bereszit r. 18:6, TB Sota 9b, TB Szabbat 196a, TB Jewamot 103b, TB Szabbat 145b–146a i TB Awoda zara 22b)⁴², aniołem Jahwe lub aniołem Samaelem (TPJ do Rdz 4:1)⁴³ czy wreszcie z niezliczonymi demonami atakującymi pierwszą parę i płodzącymi w ten sposób jeszcze więcej demonów (Bereszit r. 20:11;

³⁸ Przegląd opinii przedstawia: G. Orr, op. cit., ss. 1–2.

³⁹ Wszystkie postacie męskie obecne w samej narracji stanowią ważny element doktrynalny zarówno judaizmu jak i chrześcijaństwa. Ten fakt osłabia hipotezę o pochodzeniu kompozycji ze środowiska chrześcijańskich neofitów.

⁴⁰ Szerzej o tym problemie w: W. Kosior, *A Tale of Two Sisters...*

⁴¹ M Szabat 2:6 I TJ Szabat 5b tłumaczą trzy przykazania obowiązujące kobiety jako wynikające z grzechów Ewy. Te przykazania to kolejno *nidda* (rytualna ablucja niezbędna po zakończeniu menstruacji), *challa* (oddzielenie kawałka chleba w ofierze dla kapłana) oraz *nerot szabat* (zapalenie świec na początek szabatu). Temat konsekwencji grzechu Ewy w sferze halachy analizuje: E. Ottenheim, *Eve and 'Women's Commandments' in Orthodox Judaism Perspective* [w:] *Out of Paradise. Eve and Adam and Their Interpreters*, red. B. Becking, S. Hennecke, Sheffield 2010, ss. 157–173.

⁴² Ten mitem jest szczególnie interesujący w kontekście rabinicznej paronomazji obecnej w Bereszit r. 20:11 a wiążącej Ewę (hebr. *Chawwa*) z wężem (aram. *chiuwija*). Część badaczy skłania się ku jej etymologicznej relewancji a za przykład może posłużyć klasyczne już dziś opracowanie: M. Jastrow, *Adam and Eve in Babylonian Literature*, „The American Journal of Semitic Languages and Literatures” 1899, t. 15, nr 4, ss. 209–211. Przeglądu hipotez etymologicznych dostarcza natomiast H. N. Wallace, *Eve* [w:] *The Anchor Bible Dictionary* [CD-ROM], red. David N. Freedman, New York 1997.

⁴³ Ten wątek z kolei wydaje się stanowić złagodzoną wersję tradycji, według której Ewa współżyje z Jahwe. Por. A. Shinan, Y. Zakovitch, *From Gods to God. How the Bible Debunked, Suppressed, or Changed Ancient Myths and Legends*, Lincoln 2012, ss. 27–34.

24:6 i TB Eruwin 18b). Z tej perspektywy więc Lilit, matka złych duchów, jest źródłem wszelkiego zła na świecie, niejako przy okazji zastępując w tej roli Ewę⁴⁴. Co ciekawe, w niektórych spośród późniejszych manuskryptów ABS znaleźć można alternatywną wersję zakończenia, według której Lilit otrzymuje godnego siebie partnera:

[Lilit] odrzekła jednak [aniołom]: nie mogę wrócić, ponieważ napisano w Torze: *jej pierwszy mąż, który ją odesłał, nie będzie mógł jej wziąć z powrotem, by była jego żoną po tym, gdy się już zanieczyściła* (Pwt 24:4) – to znaczy, po tym, gdy spał z nią [ktoś] inny. A ze mną spał już⁴⁵ wielki demon.

[Aniołowie] powiedzieli: nie damy ci spokoju, póki nie przyjmiesz na siebie [jarzma] śmierci twoich synów – stu spośród nich [zginie] każdego dnia. [Lilit] zgodziła się i dlatego też codziennie umiera stu demonów. [Aniołowie] powiedzieli również: przysięgnij nam, że jeśli w którymkolwiek miejscu dostrzeżesz nasze imiona lub nasze podobizny, nie będziesz mieć prawa tam wejść – do domu, w którym znajduje się nowonarodzony.

Tożsamość owego „wielkiego demona” nie została tutaj sprecyzowana, ale według Josepha Dana należy dopatrywać się w nim Samaela, znanego z WLR jako niebiański oskarżyciel Izraela (Szemot r. 18:5; 21:7) oraz podżegacz w reiteracji opowieści o ofierze z Izaaka (Bereszit r. 56:4–5). Dan stawia tę tezę, opierając się z jednej strony na nieco starszym *Traktacie o lewej emanacji* Izaaka ha-Kohena, a z drugiej na późniejszych wariacjach motywu zepsutej pary demonów w Zoharze (m.in. 1:19b–20a i 1:148a–148b) będących poniekąd zniekształconym odbiciem Adama i Ewy⁴⁶. Nie bez znaczenia jest również to, że ABS umieszcza Lilit na Morzu Sitowia pośród „potężnych wód”⁴⁷. Jest to *Jam Suf*, znane przede wszystkim z Pieśni Mojżesza opisującej brutalną śmierć Egipcjan pochłoniętych przez morskie otchłanie w Wj 15:4–5 oraz z modlitwy Jonasza, sytuującej owo Morze w zaświatach w Jn 2:6⁴⁸. Dodać również należy, że sam z pozoru niewinny opis rozdzielenia wód tego Morza w Wj 14:21–24 jest nie tylko powtórzeniem gestu z Rdz 1:6–10, ale również złagodzoną wersją motywu *chaoskampf*, który ma swoje liczne odpowiedniki zarówno w BH, jak i w literaturze starożytnego Bliskiego Wschodu. Z perspektywy strukturalnej więc

⁴⁴ Wykaz źródeł rabinicznych podejmujących ten wątek można znaleźć w: T. Kadari, *Eve: Midrash and Aggadah* [w:] *Jewish Women: A Comprehensive Historical Encyclopedia* [on-line:] <http://jwa.org/encyclopedia/article/eve-midrash-and-aggadah> [29.10.2016].

⁴⁵ Dosł. „a do mnie przyszedł już wielki demon”.

⁴⁶ J. Dan, *Samael, Lilith, and the Concept of Evil in Early Kabbalah*, „AJS Review” 1980, t. 5, ss. 17–40. Co ciekawe, Zohar (1:55a; 3:76a) przedstawia Lilit jako wielką uwodzicielkę nie tylko ludzi, ale również aniołów i demonów, parafrazując w ten sposób henochiczny motyw kobiet zwodzących niebiańskich emisariuszy w Jub 4.

⁴⁷ W kwestii potencjału znaczeniowego „potężnych wód” por. S. Anthonioz, *Water(s) of Abundance in the Ancient Near East and in Hebrew Bible Texts: A Sign of Kinship* [w:] *Thinking of Water in Judah*, red. E. Ben Zvi, C. Levin, Berlin 2014, ss. 49–75; D. T. Tsumura, *A Biblical Theology of Water. Plenty, Flood and Drought in the Created Order* [w:] *Keeping God's Earth: The Global Environment in Biblical Perspective*, red. N. J. Toly, D. I. Block, Downers Grove 2010, ss. 165–184.

⁴⁸ W. Wifall, *The Sea of Reeds as Sheol*, „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft” 1980, t. 92, nr 3, ss. 325–332.

powiązanie Lilit z *Jam Suf* dość jednoznacznie definiuje jej negatywną moralnie wartość, nawet jeśli równocześnie jest to pewna forma nobilitacji⁴⁹.

AMULET

Bodaj największą popularnością cieszy się jednak przekonanie, że opowieść o Lilit należy odczytywać w sposób zasugerowany przez sam kontekst literacki czyli jako amuletyczną historiolę. Z tej perspektywy mit ma uzasadnić magiczną skuteczność amuletu, wytłumaczyć jego pochodzenie oraz niejako „zalegalizować” zwyczaj stosowania artefaktów chroniących dzieci⁵⁰. Mimo swojej popularności ta interpretacja ma co najmniej dwie słabe strony. Po pierwsze, co jest dobitnie poświadczone przez WLR, amulety stanowiły istotny i powszechnie rozpoznawany element życia religijnego wyznawców judaizmu rabinicznego. Produkcją tychże zajmowali się rabin, dysponujący odpowiednią wiedzą demonologiczną (TB Pesachim 111b), a od samych artefaktów oczekiwano wymiernej skuteczności (M Szabbat 6:2; TB Szabbat 61b)⁵¹. Wątpliwe więc, by tak rozpowszechniony zwyczaj potrzebował dodatkowego uzasadnienia. Po drugie, co z kolei jest poświadczone przez kulturę materialną judaizmu późniejszych wieków, opowieść o Lilit przekazana w ABS wcale nie jest tak często odzwierciedlona przez historiole konkretnych amuletów. Pod względem liczbowym narracja z ABS przegrywa bowiem ze swoimi wariantami, które nie uwzględniają mitemu o Lilit jako pierwszej żonie Adama, wprowadzają za to postać proroka Eliasza, któremu udaje się poskromić kobiecego demona⁵². Jednak nawet po wzięciu poprawki na te dwa ograniczenia należy pamiętać, że w ABS to właśnie funkcja Lilit jako porywaczki dzieci wydaje się mieć pierwszeństwo przed funkcją Lilit-buntowniczką.

W podsumowaniu warto przytoczyć jeszcze dwie uwagi natury psychologicznej, które zdają się iść w parze ze wskazanymi powyżej funkcjami mitu Lilit. Po pierwsze, bardzo ciekawe rozwinięcie hipotezy Lilit-kozła ofiarnego prezentują Camilla Asplund-Ingemark i Dominik Ingemark, którzy wpisują się ze swoimi badaniami w szerszy kontekst kognitywnych teorii religii⁵³. Według nich powikłania okołoporodowe oraz choroby noworodków były w świecie przednowoczesnym zjawiskiem

⁴⁹ Interesujące jest w tym kontekście również to, że w nieco późniejszym Zoharze (3:76b–77a) Morze Sitowia jest leżem Naamy, żeńskiego demona „kradnącego nasienie” śpiącym mężczyznom.

⁵⁰ Np. M. Fernandes, *Lilith: From Powerful Goddess to Evil Queen* [w:] *Revisitar o mito = Myths revisited*, red. A. do Nascimento Pena, Ribeirão 2015, s. 734; G. Scholem, *Kabbalah*, New York 1978, s. 357; E. Yassif, cyt. za: A. Burstein, *Lilit – ha-feministit ha-riszon. Kejad hiszpju rejonot feministim al ha-krijah shel sipur Lilit?* [praca zaliczeniowa], ss. 10–11 [on-line:] <http://goo.gl/PduaZu> [03.11.2016].

⁵¹ L. Blau, *Amulet* [w:] *Jewish Encyclopedia...*, [on-line] <http://jewishencyclopedia.com/articles/1445-amulet> [29.10.2016].

⁵² Zob. np. M. Folmer, *A Jewish Childbirth Amulet for a Girl* [w:] *Studies in Hebrew Literature and Jewish Culture. Presented to Albert van der Heide on the Occasion of his Sixty-Fifth Birthday*, red. M. F. J. Baasten, R. Munk, Dordrecht 2007, ss. 41–57.

⁵³ Zwięzłe podsumowanie najważniejszych tez paradygmatu można znaleźć w: J. Jong, C. Kavanagh, A. Visala, *Born Idolaters: The Limits of the Philosophical Implications of the Cognitive Science of Religion*, „Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie” 2015, t. 20, nr 2, ss. 244–266.

powszechnym, ale równocześnie domagającym się wytłumaczenia. Oskarżenie o nie istot nadprzyrodzonych wyspecjalizowanych w krzywdzeniu dzieci chroniło samą społeczność przed obarczaniem winą poszczególnych jej członków i wewnętrzną eskalacją agresji⁵⁴. Po drugie natomiast wydaje się, że jest to jedyne spośród zaprezentowanych tutaj wyjaśnień funkcji, które zupełnie nie kłóci się z rubasznym wydźwiękiem całości kompozycji. Nawet więcej: jej „przaśny” humor można potraktować jako swoiste narzędzie uporania się z przejmującą tragedią śmierci dzieci. O ile więc z perspektywy emic funkcją opowieści było magiczne przepędzenie demona Lilit, tak z pozycji etic owa narracja może służyć uporaniu się z demonem lęku, gniewu i żalu – w nie mniej magiczny sposób.

BIBLIOGRAFIA

TEKSTY ŹRÓDŁOWE

Sefer Alfa beta di-[ben Sira], Maase Tora la-Rabejnu ha-Kadosz za”l, Sefer orchot chajm le-rabbi Eliezer ha-Gadol za”l, Midraszot u-maasijot sze-ba-Talmud, Wenecja 1544 [on-line:] <http://hebrewbooks.org/42950> [03.11.2016].

Alfabet a di-ben Sira, riszona u-sznija im ha-pirusz ha-jaszan ha-kolel meszalim u-maasijot u-midraszot, Berlin 1858 [on-line:] <http://hebrewbooks.org/37080> [03.11.2016].

Sefer a[lfa] b[eta] di-ben Sira riszona u-sznija im ha-pirusz ha-jaszan ha-kolel meszalim u-maasijot u-midraszot, Krakau 1896 [on-line:] <http://hebrewbooks.org/26862> [03.11.2016].

Sipurej ben Sira be-jamej ha-bejnajm: mahdura bikortit u-prakej mechkar, tłum. i kom. E. Yassif, Jeruzalajm 1985, cyt. za: I. Pintel-Ginsberg, *Lilit – toldot ha-musag u-me-afenej dmuta* [on-line:] <http://hcc.haifa.ac.il/~deamon/lessons/12/lilit12.htm#shed> [03.11.2016].

OPRACOWANIA

Anthonzio S., *Water(s) of Abundance in the Ancient Near East and in Hebrew Bible Texts: A Sign of Kinship* [w:] *Thinking of Water in Judah*, red. E. Ben Zvi, C. Levin, Berlin 2014.

Asplund-Ingemark C., Ingemark D., *More than Scapegoating. The Therapeutic Potential of Stories of Child-Killing Demons in Ancient Greece and Rome* [w:] *Therapeutic Uses of Storytelling: An Interdisciplinary Approach to Narration as Therapy*, red. C. Asplund-Ingemark, Lund 2014.

⁵⁴ C. Asplund-Ingemark, D. Ingemark, *More than Scapegoating. The Therapeutic Potential of Stories of Child-Killing Demons in Ancient Greece and Rome* [w:] *Therapeutic Uses of Storytelling: An Interdisciplinary Approach to Narration as Therapy*, red. C. Asplund-Ingemark, Lund 2014, ss. 75–84.

- Ben Sira, *Alphabet of [w:] Jewish Encyclopedia*, red. I. Singer, New York 1901–1906 [on-line:] <http://jewishencyclopedia.com/articles/1309-alphabetum-siracidis> [03.11.2016].
- Black Koltuv B., *The Book of Lilith*, Berwick Maine 1986.
- Blau L., *Amulet [w:] Jewish Encyclopedia...* [on-line:] <http://jewishencyclopedia.com/articles/1445-amulet> [29.10.2016].
- Bunson M., *The Vampire Encyclopedia*, New York 1993.
- Burstein A., *Lilit – ha-feministit ha-riszona. Kejcad hiszpiju rejonot feministim al ha-kri-jah szel sipur Lilit?* [praca zaliczeniowa] [on-line:] <http://goo.gl/PduaZu> [03.11.2016].
- Dan J., *Samael, Lilith, and the Concept of Evil in Early Kabbalah*, „AJS Review” 1980, t. 5.
- Eshed E., *Sippurej Lilit* [on-line:] <http://www.yekum.org/2013/03/סיפורי-לילית-אלי-אשד/> [01.11.2016].
- Fernandes M., *Lilith: From Powerful Goddess to Evil Queen [w:] Revisitar o mito = Myths revisited*, red. A. do Nascimento Pena, Ribeirao 2015.
- Folmer M., *A Jewish Childbirth Amulet for a Girl [w:] Studies in Hebrew Literature and Jewish Culture. Presented to Albert van der Heide on the Occasion of his Sixty-Fifth Birthday*, red. M. F. J. Baasten, R. Munk, Dordrecht 2007.
- Graves R., Patai R., *Mity hebrajskie. Księga Rodzaju*, tłum. R. Gromadzka, Warszawa 1983.
- Kadari T., *Eve: Midrash and Aggadah [w:] Jewish Women: A Comprehensive Historical Encyclopedia* [on-line:] <http://jwa.org/encyclopedia/article/eve-midrash-and-aggadah> [29.10.2016].
- Jastrow M., *Adam and Eve in Babylonian Literature*, „The American Journal of Semitic Languages and Literatures” 1899, t. 15, nr 4.
- Jong J., Kavanagh C., Visala A., *Born Idolaters: The Limits of the Philosophical Implications of the Cognitive Science of Religion*, „Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie” 2015, t. 20, nr 2.
- Kosior W., *Brit mila. Uwagi o apotropaicznym znaczeniu obrzezaniu w midraszach agadycznych*, „The Polish Journal of the Arts and Culture” 2013, t. 4, nr 1.
- Kosior W., *A Tale of Two Sisters. The Image of Eve in the Early Rabbinic Literature and its Influence on the Portrayal of Lilith in the Alphabet of Ben Sira*, „Nashim: A Journal of Jewish Women’s Studies & Gender Issues” 2017, No. 31 [w druku].
- Kosior W., *Elyonim veTachtonim. Some Methodological Considerations on the Electronic Database of Angels, Demons and Ghosts in the Early Rabbinic Literature*, „The Polish Journal of the Arts and Culture. New Series” 2017, t. 5 nr 1 [w druku].
- Lesses R., *Lilith [w:] Encyclopedia of Religion*, vol. 8, red. L. Jones et al., 2nd edition, Detroit 2005.
- Nelles W., *Embedding [w:] Routledge Encyclopedia of Narrative Theory*, red. D. Herman, M. Jahn, M. L. Ryan, London–New York 2010.
- Orr G., *The Medieval Alpha Beta de Ben Sira I (“Rishona”): A Parody on Rabbinic Literature or a Midrashic Commentary on Ancient Proverbs?* [rozprawa doktorska], Amsterdam 2009.

- Ottenheim E., *Eve and 'Women's Commandments' in Orthodox Judaism Perspective* [w:] *Out of Paradise. Eve and Adam and Their Interpreters*, red. B. Becking, S. Hennecke, Sheffield 2010.
- Patai R., *The Hebrew Goddess*, Detroit 1990.
- Paziński P., *Ile żon miał pierwszy mężczyzna i co im zawdzięczamy?*, „Midrasz” [brak informacji o numerze] 2010 [on-line:] <http://wiadomosci.onet.pl/religia/ile-zon-mial-pierwszy-mezczyzna-i-co-im-zawdzieczamy/z58qn8> [29.10.2016].
- Segal M. Z., *Ben Sira, Simeon ben Jesus* [w:] *Encyclopedia Judaica*, vol. 3, 2nd Edition, red. F. Skolnik, M. Berenbaum, Detroit 2007.
- Scholem G., *Kabbalah*, New York 1978.
- Shaked S., *Form and Purpose in Aramaic Spells: Some Jewish Themes* [w:] *Officina Magica. Essays on the Practice of Magic in Antiquity*, red. idem, Leiden – Boston 2005.
- Shinan A., Zakovitch Y., *From Gods to God. How the Bible Debunked, Suppressed, or Changed Ancient Myths and Legends*, Lincoln 2012.
- Spoto S. I., *The Figure of Lilith and the Feminine Demonic in Early Modern Literature*, Edinburgh 2012.
- Stern D., Mirsky M., *Rabbinic Fantasies: Imaginative Narratives from Classical Hebrew Literature*, New Haven 1989, ss. 167–202.
- Trachtenberg J., *Jewish Magic and Superstition: A Study in Folk Religion*, New York 1939 [on-line:] <http://sacred-texts.com/jud/jms/index.htm> [03.11.2016]
- Tsumura D. T., *A Biblical Theology of Water. Plenty, Flood and Drought in the Created Order* [w:] *Keeping God's Earth: The Global Environment in Biblical Perspective*, red. N. J. Toly, D. I. Block, Downers Grove 2010, ss. 165–184.
- Wallace H.N., *Eve* [w:] *The Anchor Bible Dictionary* [CD-ROM], red. D. N. Freedman, New York 1997.
- Wifall W., *The Sea of Reeds as Sheol*, „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft” 1980, t. 92, nr 3.

SUMMARY

MAGICAL AND NON-MAGICAL FUNCTIONS OF THE LILITH-MYTH IN THE ALPHABET OF BEN SIRA. INTRODUCTION, TRANSLATION AND COMMENTARY

Lilith, understood as the first wife of Adam, the mother of evil spirits and the nocturnal demon particularly fond of men and newborns, belongs to the mythical tradition derived from the medieval *Alphabet of Ben Sira*. The latter is a cryptic yet ribald composition and as such defines the hermeneutic framework for the interpretation of the Lilith-myth contained therein. The present study has two basic purposes. First, to offer the critical translation and commentary of the Lilith-myth present in the *Alphabet of Ben Sira*. Second, to define the roles this myth might have played in its cultural context.

Krzysztof Gutowski

SCHEMAT WYOBRAŻENIOWY POJEMNIKA W FORMUŁACH MAGICZNYCH „ATHARWAWEDY”

Wydział Orientalistyczny Uniwersytetu Warszawskiego

WPROWADZENIE

Teksty wedyjskie, będące najstarszą zachowaną warstwą literatury staroindyjskiej, należą do najlepiej opracowanych i zbadanych tekstów tej sanskryckich. Od początku studiów indologicznych stanowiły jeden z głównych przedmiotów zainteresowania badaczy. Jednak mimo tego, że zostały wnikliwie i drobiazgowo zedytowane, nie można uznać studiów nad tą literaturą za zamknięty rozdział w dziejach indologii. Motywem podjęcia poniższych badań nad jednym z najstarszych tekstów wedyjskich, *Atharwawedą*, z perspektywy nauk kognitywnych jest potrzeba uzupełnienia luki w dotychczasowych studiach nad tradycją wedyjską, które, będąc prowadzone w ramach klasycznych studiów filologicznych, pod wieloma względami okazują się nieaktualne i wymagają rewizji w oparciu o najnowsze osiągnięcia humanistyki.

Podstawowy problem badawczy dotyczy mechanizmów rządzących myśleniem magicznym twórców *Atharwawedy*, które można zrekonstruować na podstawie analizy tego tekstu. Czy przy użyciu kognitywnej teorii schematów wyobrażeniowych można dokonać rekonstrukcji mechanizmów warunkujących magiczny światopogląd twórców tego zbioru hymnów? Wywód oparty będzie na analizie i interpretacji wybranych formuł magicznych pod kątem występowania w nich schematu wyobrażeniowego POJEMNIKA.

LINGWISTYKA KOGNITYWNA I TEORIA SCHEMATÓW WYOBRAŻENIOWYCH

Historia paradygmatu kognitywnego powstałego w ramach badań językoznawczych sięga lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych. Kognitywizm ukształtował się w opozycji do tradycji gramatyki transformacyjno-generatywnej i stanowił swoistą kontynuację wcześniejszych idei lingwistycznych, takich jak neohumboldtyzm czy amerykańska szkoła antropologii z Franzem Boasem, Edwardem Sapirem i Benjamine Whorfem na czele. Językoznawstwo kognitywne stawia sobie za cel opis praw

ogólnych, które można wykazać dla wszystkich poziomów refleksji nad językiem i we wszystkich jego aspektach (założenie ogólności), a także zwraca uwagę na potrzebę uwzględnienia perspektyw innych dziedzin nauki badających procesy kognitywne (założenie poznawcze)¹.

Do teorii kognitywnych, które mogą okazać się przydatne w badaniach nad starożytnymi formułami magicznymi i wyrażających się w nich procesami poznawczymi, należy teoria schematów wyobraźniowych. Są to „powtarzające się, dynamiczne wzorce ludzkich interakcji perceptualnych oraz programów motorycznych, które nadają spójność ludzkim doświadczeniom”². Teoria ta ma swoje źródła w eksperymentach psychologicznych takich badaczy jak James Gibson, Claudia Carello, Jean Mandler i inni³.

Schematy wyobraźniowe są wynikiem interakcji człowieka ze środowiskiem i porządkują ludzkie doświadczenie w systemie reprezentacji mentalnych (szczególnie szeroko rozumianych doświadczeń sensorycznych). Każdy proponowany schemat składa się z niewielkiej liczby elementów i określonej relacji między nimi (na przykład CENTRUM – PERYFERIE). Autor podstawowej koncepcji schematów wyobraźniowych, Mark Johnson, wyszczególnił około 30 schematów, które uznał za podstawowe⁴. Wiele z zaproponowanych przez niego schematów zdaje się posiadać potencjalną wartość dla badań nad myśleniem magicznym i strukturą formuł magicznych; jednym z najważniejszych jest schemat POJEMNIKA. Reprezentuje on doświadczenie fizycznego bądź metaforycznego:

- ograniczenia,
- zamkniętej przestrzeni lub obiektu,
- wyłączenia (na zewnątrz) przestrzeni lub obiektu.

Zoltán Kövecses proponuje uwzględnienie dwóch baz doświadczeniowych dla tego schematu. Po pierwsze ludzie doświadczają swojego ciała jako pojemnika. Po drugie w kategoriach pojemnika postrzegamy większe obiekty, przestrzeń oraz miejsca, w których się znajdujemy (na przykład pokój, dom, las i tym podobne)⁵. Prawdopodobnie nabyte jeszcze w okresie dzieciństwa doświadczenie kontaktu z prostymi rzeczowymi pojemnikami jest ważniejszym czynnikiem, który wzmacnia rolę i częstość występowania tego schematu niż wspomniane abstrakcyjne postrzeganie swojego ciała jako pojemnika⁶.

¹ Por. A. Libura, *Wyobrażenia w języku: leksykalne korelaty schematów wyobraźniowych CENTRUM-PERYFERIE i SIŁY*, Wrocław 2000, s. 7.

² Z. Kövecses, *Język, umysł, kultura. Praktyczne wprowadzenie*, tłum. A. Kowalcze-Pawlik, M. Buchta, Kraków 2011, s. 305.

³ Por. A. Libura, op. cit., ss. 37-45.

⁴ Por. ibidem, s. 31.

⁵ Por. Z. Kövecses, op. cit., s. 307.

⁶ Por. A. Libura, op. cit., s. 56-57.

KOGNITYWNE BADANIA MAGII

Jednym z najważniejszych problemów religioznawstwa jest kwestia zdefiniowania terminów związanych z przedmiotem badań, do których należy między innymi pojęcie magii. Jesper Sørensen w swojej pracy o kognitywnej teorii magii zawarł ciekawą klasyfikację poglądów humanistów na to zjawisko⁷. W opinii badacza magia była teoretyzowana w oparciu o cztery perspektywy, co pozwala na wydzielenie ujęcia racjonalistycznego, symbolistycznego, pragmatycznego oraz emocjonalistycznego – każde z nich podkreślało jeden z aspektów magii, czyniąc z niego element fundamentalny i definicyjny. Te klasyczne teorie stanowią również inspirację dla współczesnych badaczy. W ramach religioznawstwa kognitywnego poglądy na magię rewiduje się jednak w oparciu o badania z zakresu psychologii poznawczej i ewolucyjnej.

W zakresie studiów kognitywnych jednym z ciekawszych ujęć teoretycznych jest propozycja Sørensenia zawarta we wspomnianej pracy. Wedle definicji duńskiego badacza w magii chodzi o „zmianę stanu lub esencji osób, obiektów, aktów i wydarzeń poprzez konkretne szczególnie i niebanalne rodzaje działań o odwrotnej mediacji przyczynowej”⁸. Efekt magicznych działań zależy może od jednego czynnika decydującego lub też od wielu czynników wzajemnie się wzmacniających i wpływających na ostateczny sukces magicznego zabiegu. Trzy aspekty sprawczości⁹, które mogą zostać wykorzystane do osiągnięcia upragnionych skutków, to według Sørensenia:

- a) sprawczość bazująca na agensie (ang. *agent-based agency*),
- b) sprawczość bazująca na działaniu (ang. *action-based agency*),
- c) sprawczość bazująca na obiekcie (ang. *object-based agency*)¹⁰.

W analizowanej tu tradycji *Atharwawedy* mamy do czynienia jedynie z zachowanymi hymnami magicznymi. Wszelkie manipulacje oraz dodatkowe obiekty towarzyszące recytacji hymnów pozostają jedynie w sferze przypuszczeń lub o ich obecności wnioskuje się z treści zaklęć. Przekonanie o sprawczości opartej na działaniu (recytacji formuł magicznych) wyraża się w samych hymnach. Podstawą takiego poglądu jest wiara w moc *świętego słowa*, której oddziaływanie opisać można w oparciu o wspomniany model schematów wyobrażeniowych. Teoria Sørensenia dąży do wyjaśnienia kognitywnych mechanizmów magii za pomocą teorii amalgamatów pojęciowych, co wykracza poza ramy tematyczne niniejszej pracy. Zaproponowane tu ujęcie opiera się jednak na przyjętym również przez tego badacza założeniu, że schematy wyobrażeniowe mogą stać się kluczowym modelem w analizie myślenia magicznego, będąc jednocześnie podstawą dla postulowanych procesów stopienia mentalnego (amalgamacji).

⁷ Por. J. Sørensen, *A Cognitive Theory of Magic*, Plymouth 2007, rozdział 2.

⁸ Ibidem, s. 32.

⁹ Świadomie decyduję się na tłumaczenie terminu *agency* jako „sprawczość”. Filologicznie odpowiedniejsze byłoby może „działanie”, ale „sprawczość” w mojej opinii lepiej oddaje istotę omawianych kwestii, akcentując skutek, warunkiem zaistnienia którego są właśnie agens, działanie czy też obiekt.

¹⁰ Por. J. Sørensen, op. cit., s. 65 i nn.

„ATHARWAWEDA”

Atharvaveda (s. *atharvaveda* – dalej jako „AV”) jest jednym z czterech zbiorów hymnów sanskryckich zwanych sanhitami (s. *saṃhitā*). Najstarsza nazwa tego zbioru to *Atharvangirasa* (s. *atharvāṅgirasa*). Jan Gonda podaje, że termin ten wywodzi się od rodów kapłańskich: Atharwanów oraz Angirasów¹¹; Atharwanów tradycja łączy z błogosławieństwami, podczas gdy działalność Angirasów kojarzono z magią agresywną¹². Wyjaśniać ma to niejednoznaczny charakter tego tekstu. Podkreślić należy fakt, że pierwotnie AV nie wchodziła w skład kanonu wedyjskiego i nie miała pozycji porównywalnej do statusu pozostałych Wed, tworzących Potrójną Wiedzę (s. *trayī vidyā*)¹³. Niechęć autorytetów religijnych do uznania AV za tekst kanoniczny i mający status śruti (s. *śruti* – ‘to, co usłyszane’) wynikała prawdopodobnie z bardziej osobistego charakteru zawartych w AV rytuałów w przeciwieństwie do publicznej religijności opisywanej w innych sanhitach.

Tradycja zawiera wzmianki o dziewięciu recenzjach AV, lecz do dziś zachowały się jedynie dwie linie przekazu tej sanhity. Gonda – wbrew tradycji indyjskiej – uważa, że tekst bardzo wcześnie został podzielony i był przekazywany jedynie w dwóch wersjach¹⁴. Zachowane recenzje to *Śaunakija* (s. *śaunakīya* – w skrócie „AVŚ”) oraz *Paippalada* (s. *paippalāda* – w skrócie „AVP”). Różnią się one ułożeniem hymnów i w pewnym stopniu ich treścią. *Paippalada* to tekst większy, chociaż to *Śaunakija* została lepiej zachowana i posiada bogatszą tradycję analityczną (teksty w różnych wersjach recytacyjnych oraz literaturę uzupełniającą)¹⁵. Przez wiele lat błędnie uznawano AVŚ za Wulgatę czy też UR-*Atharvawedę*. Badania nad drugą wspomnianą recenzją rozpoczęły się w 1873 roku, kiedy to dokonano niezwykłego odkrycia kaszmirskiego manuskryptu AV w recenzji *Paippalady*; przez dziesięciolecia ten rękopis w piśmie śarada (s. *śaradā*) był jedyną znaną zachodnim badaczom pozostałością po tradycji Paippaladinów. Sytuacja uległa diametralnej zmianie, gdy w latach 50. XX w. odkryto żywą tradycję AV *Paippalady* w indyjskim stanie Orissa¹⁶. Jej odkrywca, Durgamohan Bhattacharyya, opracował i opublikował edycję pierwszych czterech kand („ksiąg”) *Atharwedy* z Orissy. Pracę tę kontynuował jego syn oraz inni badacze.

Datowanie literatury wedyjskiej jest niezwykle trudne. Wydaje się, że obie recenzje AV powstały w podobnym czasie. Na potrzeby niniejszej pracy przyjęto okres 1200–1000 p.n.e. za prawdopodobny czas skompilowania analizowanego tekstu¹⁷.

¹¹ Por. J. Gonda, *A History of Indian Literature. Vedic literature (Saṃhitās and Brāhmaṇas)*, Wiesbaden 1975, s. 267.

¹² Por. K. Mylius, *Historia literatury staroindyjskiej*, tłum. Leon Żylicz, Warszawa 2004, s. 51.

¹³ Por. M. Witzel, *The Development of the Vedic Canon and Its Schools: The Social and Political Milieu* [w:] *Inside the Texts, Beyond the Texts. New Approaches to the Study of the Vedas*, red. idem, Cambridge 1997, ss. 257–345.

¹⁴ Por. J. Gonda, op. cit., s. 272.

¹⁵ Por. ibidem.

¹⁶ A. Lubotsky, *Atharvaveda-Paippalāda, Kāṇḍa five*, Cambridge 2002, s. 5.

¹⁷ K. Mylius, op. cit.

Gonda dzieli hymny AV ze względu na ich charakter i tematykę. Sanhita ta ma zatem zawierać hymny magiczne, spekulatywne („mistyczne”) oraz rytualne¹⁸. Porównując charakter poszczególnych hymnów oraz ich rozmieszczenie w układzie *kand* obu recenzji, Michael Witzel przedstawił następujący schemat:

Hymny	kandy AVŚ	kandy AVP
Hymny magiczne (zaklęcia)	I–VII	I–XV
Hymny spekulatywne (mistyczne)	VIII–XII	XVI–XVII
Hymny rytualne (domowe i królewskie)	XII–XVIII	XVIII
Hymny inne	XIX–XX	XIX–XX

Typologia hymnów AV¹⁹

Podział Witzela jest dość ogólny i poszczególne jego założenia mogłyby zostać poddane krytyce. Wiele hymnów posiada niejednorodny charakter. Co więcej, z punktu widzenia samej myśli wedyjskiej niezwykle ryzykowny wydaje się podział na hymny magiczne i rytualne. Jedne i drugie bowiem zarówno mają bowiem charakter obrzędu, rytuału, jak i wykorzystują dokładnie to samo źródło mocy (święte słowo – s. *brahman*), a także oddziałują w oparciu o identyczne mechanizmy. Różnica tkwi jedynie w charakterze wywoływanych zmian w rzeczywistości. Mogą się one odnosić do spraw osobistych lub zbiorowych, publicznych. W skład hymnów magicznych wchodzić mogą między innymi formuły zaklęć, egzorcyzmów, hymny leczące i powodujące różne inne efekty w oparciu o działanie świętego słowa oraz dodatkowych instrumentów (roślin, amuletów i tym podobnych). Druga grupa zawierać ma hymny o charakterze spekulatywnym, czasami nazywane hymnami „mistycznymi” lub „filozoficznymi”. Są to hymny kosmogoniczne, które zawierają opisy powstania świata oraz poglądy społeczeństwa wedyjskiego na mechanizmy funkcjonowania świata. Trzecia część to wydzielone hymny, które bezpośrednio odnoszą się do domowych rytuałów, mających zazwyczaj charakter obrzędów przejścia. Wiele innych hymnów znajdujących się w AV nie może być zaklasyfikowanych do żadnej tych grup – są to hymny o specyficznym charakterze, takie jak hymny-zagadki (s. *brahmodya*), hymny kuntapa (s. *kuntāpa*) czy też te o charakterze narracyjnym.

SCHEMAT WYOBRAŻENIOWY POJEMNIKA W FORMUŁACH „ATHARWAWEDY”

Schemat wyobrazeniowy (dalej – „SW”) POJEMNIKA pełni niezwykle istotną funkcję w formułach AV. Wiele z hymnów AV zawiera opisy procesów mentalnych opierających się na pojmowaniu istot ludzkich w kategoriach pojemników, w których można umieszczać określone obiekty, jako które z kolei postrzegane są na

¹⁸ J. Gonda, op. cit. s. 277, 288.

¹⁹ Na podstawie M. Witzel, op. cit., ss. 277–279.

przykład cechy abstrakcyjne, jakości, zjawiska. Doskonałym przykładem realizacji SW POJEMNIKA i jego roli w procesie magicznego oddziaływania jest hymn AVŚ 1.22:

Niechaj obie wzniosą się do słońca: choroba i żółtość.
Otaczamy Cię barwą czerwonego byka.

Otaczamy Cię czerwonymi barwami, byś długim cieszył się życiem.
Aby był on wolny od choroby, aby przestał być żółty.

Ci, co mają za bóstwo rdzawobarwnych i rdzawobarwne krowy,
każda forma, każda siła – otaczamy nimi Ciebie.

Na papugi oraz drozdy przenosimy tę żółtość;
teraz w żółtobarwnych ptakach tę twą żółtość składamy²⁰.

Uwzględnienie pełnego brzmienia hymnu daje możliwość rekonstrukcji tego, jak pojmowano proces leczniczy. Hymn otwiera strofa zawierająca obraz choroby, która wznosi do słońca, a zatem jest zabierana przez wschodzące słońce. Przywołuje się również „otaczanie” chorego czerwoną barwą. Ten trudny do interpretacji fragment wiąże się zapewne z wykorzystywaniem dodatkowych elementów, takich jak przedmioty czy też miejsca, które kojarzono z czerwienią. Pozbycie się żółtej barwy, będącej oznaką choroby, ma doprowadzić do ostatecznego celu rytuału to jest wyzdrowienia i długiego życia. Przywołanie w strofie trzeciej rdzawobarwnych krów i tych, którzy *częstą* rdzawobarwne bóstwa można rozumieć w kategoriach otwierania dodatkowych możliwości oraz przywoływania innych sił, które mogą wzmocnić skuteczność leczniczego zabiegu. Istotne okazuje się nie tylko samo święte słowo wypowiedziane w czasie rytuału, ale też społeczno-kulturowa sieć znaczeń, która zapewnia dla tego obrzędu kontekst mitologiczny. Omawiany SW POJEMNIKA najpełniej wyraża się w ostatniej, czwartej strofie. Rytuał sprawia, że „żółtość”, która jest objawem niepożądanego choroby, zostaje przeniesiona na ptaki. W hymnie tym obecne jest kilka schematów wyobrażeniowych, w kategoriach których rozumie się proces magicznego uzdrowienia z choroby. Sam fakt, że ma on *de facto* postać egzorcyzmu, wskazuje nam na SW PRZYMUSU. Dzięki mocy ewokowanej przez rytuał usuwa się z pacjenta żółtość i przenosi się chorobę w inne miejsce, na inne istoty.

Zdaje się, że warunkiem *sine qua non* skuteczności rytuału jest odprawianie go o wschodzie słońca. Osoba chora zostaje „otoczona” barwą, która skojarzona jest z bykiem, co uwydatnia zasygnalizowany związek rytuału i mocy słońca. Byk stanowi zwierzę obecne w wedyjskiej metaforze solarnej; jego obraz przywołuje metonimicznie skojarzone z tym zwierzęciem – a więc i jego czerwoną barwą – cechy takie jak żywotność, zdrowie, siła, energia i tym podobne. Czerwień na mocy skojarzeń metonimicznych oraz wskazanej roli słońca w omawianym rytuale przywołuje istotę byka

²⁰ Wszystkie przekłady tekstów sanskryckich pochodzą od autora niniejszego tekstu.

oraz jego atrybuty. W kategoriach byka z kolei pojmowane jest słońce²¹. Czerwona barwa jest wobec tego fundamentalną cechą, łączoną z wyidealizowanym obrazem zdrowego człowieka. Zdrowy człowiek posiada cechy solarne byka, a sam proces leczenia już na wstępie analogizowany jest ze wschodem słońca. Otaczanie czerwienią oraz podkreślanie roli słońca przywołuje ideę procesu podgrzewania, w kategoriach którego pojmowano w myśli wedyjskiej całe spektrum zjawisk, które łączył element pozytywnej przemiany i oczyszczenia. Proces leczenia przedstawiany jest w oparciu o spajający cały hymn SW POJEMNIKA. Chory postrzegany jest jako pojemnik, który wypełnia żółta barwa (oznaka choroby). W przypadku człowieka zdrowego pożądana jest czerwień. Byk oraz słońce zaprezentowane są jako pojemniki zawierające tę barwę. Na proces leczenia składa się egzorcyzmowanie i usuwanie z chorego-pojemnika barwy żółtej oraz zetknięcie z czerwienią, a co za tym idzie: wypełnienie go nią. Obraz tych pojemników uzupełniony jest ponadto o przywołanie w ostatnim wersie ptaki, które również postrzegane są jako pojemniki. W nich umiejscowiona ma zostać „żółtość”, którą usuwa się człowieka. Można założyć, że choroba ma oddalić się wraz z odlatującymi ptakami. W omawianym hymnie chorobę pojmuje się zatem jako esencję, a sam rytuał uzdrawiania ujmowany jest w kategoriach przenoszenia niepożądanego esencji z jednego pojemnika w inne.

Kolejny hymn (AVŚ 1.23), umieszczony w recenzji Śaunakija zaraz po tym omawianym powyżej, wykorzystywany był najpewniej w rytuale leczenia zmian spowodowanych trądem. Tu też wykazać można myślenie w oparciu o SW POJEMNIKA i – podobnie jak w poprzednim hymnie – wykorzystanie tego schematu dotyczy barwy, która postrzegana jest w kategoriach obiektu znajdującego się w pojemniku.

O, Ty, zrodzona nocą! O, Roślino! O, ciemna, czarna i mroczna!
O, barwicielko! Zabarw ten trądowy punkt i błądliwość

Usuń stąd ten trądowy punkt, to, co blade i plamiaste;
Niech wejdzie w ciebie barwa własna, spraw, by odleciały przebieżenia!

Ciemne jest sekretne miejsce, twa siedziba ciemna,
Ciemna jesteś, Roślino! Spraw by stąd zniknęły plamy!

W strofie AVŚ 1.23.2 chore miejsce jest ukazane jako pojemnik, który należy wypełnić odpowiednią barwą. Należy odwołać się zatem do rośliny posiadającej pożądaną barwę i mogącej zabarwić to miejsce. Proces ten postrzegany jest jako lokowanie barwy rośliny wewnątrz chorego punktu. Usuwana biała barwa jest tu objawem stanu chorobowego i zostaje zastąpiona ciemnym kolorem, kojarzonym z naturalnym stanem zdrowia. Hymn ten, prezentując leczenie rozumiane w kategoriach manipulacji na pojemniku, zawiera również przykłady obecności innych mechanizmów kognitywnych związanych z myśleniem magicznym – nie sposób na przykład przeoczyć samego faktu wykorzystania rośliny leczniczej, która jest adresatką hymnu. Jest

²¹ O wedyjskiej metaforze więcej w: J. Jurewicz, *Fire and Cognition in The Rgveda*, Warszawa 2010.

to przykład tworzenia dodatkowych możliwości (SW MOŻLIWOŚCI) i wzajemnego uzupełniania się i wspierania środków leczniczo-magicznych (roślina) oraz mocy świętego słowa. Można też zauważyć analogię między wizualnymi cechami rośliny (ciemna barwa) oraz miejscem jej występowania (mroczna, cienista siedziba) z pożądanym efektem leczenia (przywrócenie naturalnej – ciemniejszej – barwy). Hymn skierowany jest do rośliny, jednak ostatecznym środkiem powodującym powrót do stanu sprzed choroby jest nie tyle użycie jej, ile właśnie skorzystanie z mocy formuły rytualnej.

Wyraźnymi przykładami hymnów zawierających SW POJEMNIKA są właśnie te, które, podobnie jak analizowane AVŚ 1.22 i 1.23, stanowią zaklęcia leczące i jednocześnie egzorcyzmy. Już z definicji ich działanie polega na usunięciu niepożądanego bytu lub cechy z wnętrza człowieka lub przedmiotu. AVP 5.8 to hymn niwelujący truciznę z zatrutej strzały. W tym miejscu istotne są strofy trzecia i czwarta:

[...] Wywołuję truciznę z ramion apaskambhy.

Z grotu wywołałem truciznę, z maści, z lotki;
Z kolca, z rogu oraz z połączenia wywołałem truciznę.

Hymn ma na celu zneutralizowanie działania trucizny; rytuałowi poddaje się osobę, która została trafiona zatrutą strzałą i w której ciele być może strzała ta nadal się znajduje. Przeciwdziałanie truciznie pojmowane jest w kategoriach usunięcia jej z kolejnych pojemników. W strofie 5.8.3 jako pojemnik postrzega się „ramiona apaskambhy”. Termin ten jest niejasny, ale zdaje się, że chodzi o ranną osobę lub też o część jej ciała. Nie wiadomo, czy mamy tu do czynienia jedynie z egzorcyzmowaniem trucizny, czy też może recytacji tej formuły towarzyszyły jakieś realne działania fizyczne związane z oczyszczeniem rany. Strofa 5.8.4. opisuje usuwanie trucizny z różnych części składowych strzały, również prezentowane tu w kategoriach pojemników. Możliwe, że fizyczne oczyszczanie strzały również było częścią obrzędu. Pomimo to wydaje się, że w przypadku omawianego fragmentu chodzi również – a może przede wszystkim – o działania symboliczne. Po raz kolejny można prezentowaną w analizowanych strofach scenę opisać w oparciu o sørensenowskie rozumienie rytuału jako przenoszenia esencji z obiektu na obiekt. Trucizna postrzegana jest jako esencja – obiekt, którym można manipulować, na przykład usunąć go ze strzały lub rany, ukazywanych jako pojemniki.

PODSUMOWANIE

Jak wykazano, SW POJEMNIKA jest zaświadczony w hymnach AV i okazuje się charakterystyczny dla hymnów-egzorcyzmów przeciwko chorobom (na przykład AVŚ 1.22 oraz 1.23). Dalsze badania mogą prawdopodobnie udowodnić również obecność tego schematu w innych hymnach, gdzie myślenie o obiektach i zjawiskach w kategoriach pojemników wyrażane jest nie wprost. W ramach światopoglądu wedyjskiego niektóre obiekty uznaje się magiczne w oparciu o ich postrzeganie

jako pojemników wypełnionych *sacrum*. Rytuały AV można opisywać jako działania konceptualizowane w kategoriach manipulowania zawartością pojemników. Esencja traktowana jako obiekt przenoszona jest z jednego pojemnika do drugiego. Wykorzystanie koncepcji schematów wyobrażeniowych umożliwia pogłębioną analizę hymnów AV oraz uzyskanie nowych wniosków interpretacyjnych. Myślenie magiczne zaświadczone jest w AV opiera się na uniwersalnych procesach poznawczych, dających się opisywać za pomocą modeli teoretycznych wypracowanych na gruncie lingwistyki kognitywnej.

Problemem, który napotyka się, próbując odtworzyć mechanizmy myślenia magicznego w *Atharwawedzie*, jest sama specyfika zachowanego zbioru. Znając jedynie wypowiedzane formuły, ale nie posiadając wiedzy na temat przebiegu obrzędów oraz ich kulturowego kontekstu, skazani jesteśmy na niepełne interpretacje. Niniejsza praca stanowi jedynie wstęp do dalszych kognitywnych badań nad formułami magicznymi AV, które powinny uwzględniać zarówno obszerniejszy materiał (docelowo: analiza pełnych obu recenzji AV), jak i szersze spektrum narzędzi wywodzących się z lingwistyki kognitywnej (inne schematy wyobrażeniowe, teorie amalgamatów pojęciowych, wyidealizowanych modeli poznawczych czy też gramatykę kognitywną Ronalda Langackera).

BIBLIOGRAFIA

- Gonda J., *A History of Indian Literature. Vedic literature (Saṃhitās and Brāhmaṇas)*, Wiesbaden 1975.
- Jurewicz J., *Fire and Cognition in The Rgveda*, Warszawa 2010.
- Kövecses Z., *Język, umysł, kultura. Praktyczne wprowadzenie*, tłum. A. Kowalcze-Pawlik, M. Buchta, Kraków 2011.
- Libura A., *Wyobrażenia w języku: leksykalne korelaty schematów wyobrażeniowych CENTRUM-PERYFERIE i SIŁY*, Wrocław 2000.
- Lubotsky A., *Atharvaveda-Paippalāda, Kāṇḍa five*, Cambridge 2002.
- Mylius K., *Historia literatury staroindyjskiej*, tłum. Leon Żylicz, Warszawa 2004.
- Sørensen J., *A Cognitive Theory of Magic*, Plymouth 2007.
- Witzel M., *The Development of the Vedic Canon and Its Schools: The Social and Political Milieu* [w:] *Inside the Texts, Beyond the Texts. New Approaches to the Study of the Vedas*, red. M. Witzel, Cambridge 1997.

ANEKS

Sanskrycki tekst przywołanych fragmentów *Atharwawedy*

AVŚ 1.22

AVŚ 1.22.1

*ānu sūryam úd ayatām hr̥ḍdyotó harimā ca te /
gó rōhitasya vár̥ṇena téna tvā pári dadhmasi //*

AVŚ 1.22.2

*pári tvā rōhitair vár̥ṇair dīrghāyutvāya dadhmasi /
yáthāyám arapā ásad átho áharito bhúvat //*

AVŚ 1.22.3

*yá rōhiṇīr devatyā3 gāvo yá utá rōhiṇīḥ /
rúpāṃ-rúpāṃ váyovayas tábbhiṣ tvā pári dadhmasi //*

AVŚ 1.22.4

*śúkeṣu te harimāṇaṃ ropanākāsu dadhmasi /
átho hāridraveṣu te harimāṇaṃ ní dadhmasi //*

AVŚ 1.23.1-3

AVŚ 1.23.1

*naktaṃ jātāsi oṣadhe ráme kṛṣṇe ásikni ca /
idāṃ rajani rajaya kilāsaṃ palitāṃ ca yát //*

AVŚ 1.23.2

*kilāsaṃ ca palitāṃ ca nír itó nāśayā pr̥ṣat /
á tvā svó viśatāṃ vár̥ṇaḥ párá śuklāni pātaya //*

AVŚ 1.23.3

*ásitaṃ te praláyanam āsthānam ásitāṃ táva /
ásiknī asy oṣadhe nír itó nāśayā pr̥ṣat //*

AVP 5.8.3cd-4

AVP 5.8.3 cd

apaskambhasya bāhuvor nír avocam ahaṃ viṣam //

AVP 5.8.4

*śalyād viṣam nír avocam añjanāt parṇadher uta /
apāṣṭhāc chr̥ṇgāt kurmalān nír avocam ahaṃ viṣam //*

SUMMARY

THE CONTAINER IMAGE SCHEMA IN THE MAGIC FORMULAS OF THE "ATHARVAVEDA"

The aim of the paper is to apply the cognitive theory of image schemata in the field of Vedic studies. The study is based on the analysis of selected magical formulas of the Atharvaveda. In the paper, the author considers the possible presence of the CONTAINER image schema in the atharvavedic formulas. The conclusion is that the applying of cognitive linguistics in Vedic studies can enrich their interpretations and general understanding of Vedic worldview.

MAGIA UCZONEGO POETY, CZYLI ODCZYTYWANIE ŚWIATA W „BRIHATSAMHICIE” WARAHAMIHIRY¹

Instytut Orientalistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego

Pionier w dziedzinie badań nad dyscypliną, James Frazer, zauważa słusznie, choć z pewną dozą wiktoriańskiego patosu, że magia jest w równej mierze dzieckiem błędu, jak i matką prawdy². Ugruntowała w końcu drogę do nauki, z którą łączy ją wspólny fundament wiary w porządek i niezmienność praw przyrody, skłaniających człowieka do uważnej obserwacji i systematyzacji danej mu rzeczywistości. Zarówno mag, jak i naukowiec posługują się sformalizowanym systemem odczytywania zjawisk, które interpretują bez uciekania się do nadrzędnej mocy sił nadprzyrodzonych, a ich celem jest wyjście naprzeciw codziennym, doczesnym potrzebom jednostek lub całych społeczności³. Magia oraz nauka bazują na zdolności człowieka do samodzielnego objęcia dominacji nad przyrodą, zgłębienia jej tajników poprzez odwołanie się do prawa przyczyny i skutku oraz analogii. Tym, co odróżnia pierwszą od drugiej, jest błędna aplikacja tych praw prowadząca do zastępowania wymierności i poprawności wnioskowania spowitym aurą mistycyzmu autorytetem maga, właściwym tylko dla zamkniętych kręgów⁴. Frazer najprawdopodobniej ma rację, twierdząc, że pierwsi naukowcy wywodzili się z kręgów magów sprawujących funkcje publiczne, którzy w celu zachowania autorytetu zaczęli zwracać się ku bardziej niezawodnym, naukowym metodom prognozowania⁵. Jego studium na temat magii, zdominowane przez ideę linearnego postępu mającego prowadzić do zarzucania jednej formy porządkowania rzeczywistości kosztem drugiej, zostało rozszerzone o spostrzeżenia Bronisława Malinowskiego, który wzbogacił je o perspektywę funkcjonalistyczną. W swoim

¹ Fragmenty niniejszego artykułu powstały na podstawie pracy magisterskiej pt. Wymiar literacki dwunastego rozdziału „Brihatsamhity” w kontekście ontologii dzieła oraz relacji kawji i śastry napisanej w Instytucie Orientalistyki UJ pod kierunkiem dr hab. Lidii Sudyki, prof. UJ (czerwiec 2016). Stamtąd pochodzą cytowane w artykule tłumaczenia z sanskrytu. Wyrazy sanskryckie występują w formie spolszczonej, ale przy pierwszym ich pojawieniu się w nawiasie podawana jest transliteracja wg IAST.

² Por. J. Frazer, *The Golden Bough. A study in magic and religion*, vol. 1, London 1920, s. 219.

³ Por. ibidem, ss. 220–221.

⁴ Por. ibidem, ss. 221–222, 225–226, 245–247.

⁵ Por. ibidem, ss. 246–247.

tomie *Magic, Science and Religion* zauważa, że podstawowym zadaniem magii jest łatanie luk w niezawodnej wiedzy człowieka i zapewnianie mu emocjonalnego ukojenia w sytuacjach kryzysowych. Podkreśla ponadto symultaniczność, a nawet wzajemne uzupełnianie się magii i nauki w ramach praktyk badanej przez siebie melanezyjskiej społeczności⁶.

Domeny te, skrupulatnie oddzielone w ramach spostrzeżeń klasyków antropologii, w przypadku indyjskiego systemu *dźjotisza* (*jyotiṣa*) nie tylko współlistnieją ze sobą, ale i przenikają się wzajemnie, konstytuując tradycyjną dziedzinę wiedzy. *Dźjotisza* lub *dźjotiḥśāstra* (*jyotiḥśāstra* – nauka o *jyotis*, czyli świetle, ciałach niebieskich), rozwijana na subkontynencie indyjskim na przestrzeni tysięcy⁷, obejmuje zasadniczo trzy znane nam dzisiaj dyscypliny: matematykę, astronomię i astrologię. Ostatnia z nich nie jest wymierną nauką przyrodniczą, lecz usystematyzowaną formą myślenia magicznego, opierającą swoje sposoby porządkowania rzeczywistości na osiągnięciach dwóch siostrzanych dyscyplin, których znajomości wymagano od parających się astrologią. Choć w ramach tradycyjnego wewnętrznego podziału *dźjotiszy* astrologię odróżnia się od obliczeń matematycznych i naukowej obserwacji, rozwijały się one w ścisłym powiązaniu, często przeplatając się ze sobą na przestrzeni jednego dzieła. W ramach samej astrologii wyróżnić należy dwa podstawowe działy. Pierwszym z nich jest *dźataka* (*jātaka*), czyli astrologia urodzeniowa mająca przepowiadać przyszłość jednostki na podstawie konfiguracji planet w momencie narodzin. Drugi dział, *samhita* (*samhitā* ‘wiedza zebrana’), prognozuje na podstawie zjawisk naturalnych rozpatrywanych przede wszystkim w kategoriach omenu⁸. Ten właśnie dział *dźjotiszy* reprezentuje spisane u schyłku epoki guptyjskiej (VI wiek n.e.) sanskryckie kompendium *Brihatsamhita* (*Brhatsamhitā*), które zgodnie z charakterystyką przedstawioną przez samego autora, Warahamihirę (*Varāhamihira*), ma stanowić zwieńczenie wiedzy wypracowanej przez pozostałe części *dźjotiszy*, przez niego definiowane trochę inaczej niż w powyżej przedstawionym ogólnym opracowaniu:

Dźjotisza złożona jest z wielu dziedzin ujętych w trzech działach. Ujęcie wszystkiego mędrcy nazywają *samhitā*. Ta część, w której ruch planet [jest obliczany] za pomocą matematyki, nazywa się *tantra*. Inna to *hora*. *Angawiniścāja* jest określona jako inna, trzecia⁹ (BS, 1.09)¹⁰.

⁶ Por. B. Malinowski, *Magic, Science and Religion and Other Essays*, red. R. Redfield, Glencoe, Illinois 1948, ss. 11–15, 66–67.

⁷ Najstarszym zachowanym dziełem poświęconym w całości tematyce dźjotiszy jest *Dźjotiszawedan-ga* (*Jyotiṣavedāṅga*) autorstwa Lagadhy (ok. 400 r. p.n.e.).

⁸ Por. K. V. Sarma, *Astronomy and Mathematics in Sanskrit Literature* [w:] *Technical Literature in Sanskrit*, Thiruvananthapuram 2009, s. 29.

⁹ Hora polega na ustalaniu horoskopów, a *angawiniścāja* pozwala wyznaczyć ascendent i inne domy astrologiczne w wykresie urodzeniowym; por. M. R. Bhat, *Varāhamihira's Brhat Samhitā*, part 1, Delhi 1981, s. 5.

¹⁰ BS = *Brihatsamhita*.

Definicja samego autora z pozoru zdaje się znacznie zubażać rzeczywisty zakres jego dzieła. Na podstawie lektury całości *Brihatsamhity* można przekonać się, że jest ona utworem erudycyjnym, który w paraencyklopedyczny sposób ujmuje informacje z licznych dziedzin wiedzy i z dbałością o szczegół odmalowuje przeróżne elementy świata. Wszystko to stanowi jednak uporządkowany zgodnie ze spójnym paradygmatem zbiór, którego celem nadrzędnym jest utworzenie szczegółowego katalogu zjawisk mających informować o przyszłych wydarzeniach (omenów) oraz arbitralnych preskrypcji dotyczących „pomyślności” i „prawidłowości” poszczególnych elementów natury i kultury. Encyklopedyzm dzieła jest w głównej mierze efektem próby zgromadzenia w jednym miejscu jak największej ilości znaków świata. Zakres *Brihatsamhity* rozszerza dodatkowo przyjmowana przez autora deterministyczna koncepcja świata prowadząca do utożsamienia omenu oraz cechy, oddawanych nieraz wspólnym terminem *lakṣaṇa* (lakṣaṇa). Z tego powodu kompetencje wróżbity zostają rozszerzone nie tylko na zdolność wartościowania obiektów, ale i aktywnego ich projektowania. Na przykład w BS, 64.1 – 3 autor opisuje doskonałego żółwia, którego cechy fizyczne świadczą o tym, że przyniesie on pomyślność królowi, a w innych rozdziałach instruuje, jak powinny wyglądać takie przedmioty użytkowe jak miecz (BS, 50), parasolka (BS, 73), miotełka na muchy (BS, 72), królewska korona (BS, 49), szczoteczka do zębów (BS, 85), lampa (BS, 84), łóżko i siedzisko (BS, 79). Połączenie wnioskowania naukowego oraz magicznego, typowe dla *dṛṣṭi* jako dyscypliny, w dziele Warahamihiry zostało pod względem formalnym wprzęgnięte w ramy oddziaływania estetycznego. Większe partie *Brihatsamhity* utrzymane są w stylu sensualistycznej i celebrującej piękno natury poezji kunsztownej (*kāvya*), która za życia autora święciła triumfy w środowiskach dworskich. Niewątpliwie autor kierował swój przekaz właśnie do ciekawych świata i potrafiących docenić dobrą poezję reprezentantów wyższych sfer z samym monarchą na czele.

Wnioskowanie aplikowane w *Brihatsamhicie* do szeregu zjawisk naturalnych opiera się na zasadzie odpowiadającej frazerowskiej koncepcji magii homeopatycznej. Sformułowany przez Frazera uniwersalny model magicznego porządkowania świata, nazwany przezeń magią sympatyczną, odzwierciedla przeświadczenie o istnieniu ukrytego powinowactwa (sympatii) pomiędzy oddalonymi od siebie obiektami lub zjawiskami, które pozwala im pozostawać pod wzajemnym wpływem za sprawą niewidzialnego impulsu¹¹. W ramach magii sympatycznej Frazer wyróżnia magię homeopatyczną, która opiera się na przekonaniu, że „podobne powoduje podobne lub efekt przypomina swoją przyczynę”¹². *Brihatsamhita*, podążając za tym właśnie modelem, prezentuje się jako świeckie przedłużenie wedyjskiej koncepcji *bandhu*, czyli homologii bytów w ramach trzech poziomów istnienia (makrokosmosu, mikrokosmosu i przestrzeni rytualnej), dokładnie opisanej w brahmanach (*brāhmaṇa*) – obszernych tekstach prozatorskich o tematyce rytualnej¹³. Brian K. Smith dzieli

¹¹ Por. J. Frazer, op. cit., s. 54.

¹² Ibidem, s. 52.

¹³ Por. B. K. Smith, *Reflections on Resemblance, Ritual, and Religion*, Delhi 1998, s. 73.

bandhu na wertykalne, gdzie forma immanentna zostaje przyporządkowana swojemu transcendentnemu korelatowi z innego poziomu kosmologicznego, oraz horyzontalne, gdzie więc ustanawiana jest pomiędzy podobnymi w jakiś sposób elementami z tego samego poziomu kosmologicznego¹⁴. Jak zauważa Michael Witzel, powiązań dokonywano nie tylko drogą prostej analogii, ale i za sprawą noetycznych kategorii takich jak jasność, okrągłość (na przykład słońca i oczu) i tym podobne, pozwalających przyporządkować pozornie niezwiązane przedmioty do wspólnego zbioru¹⁵. Za sprawą złożonych taksonomii teksty te wyznaczały niewidzialne sieci powiązań pomiędzy takimi obiektami, jak: bóstwa, światy, czas i przestrzeń, elementy natury, zwierzęta, rośliny, komponenty psychofizyczne, klasy społeczne, elementy rytualne et cetera¹⁶, a celem ich tworzenia była skuteczność ofiary, stanowiącej środek mediacji pomiędzy poszczególnymi poziomami rzeczywistości. W *Brihatsambhie* ten typ wnioskowania zostaje rozszerzony na sferę *profanum*, a jego celem jest wyjście naprzeciw praktycznym wyzwaniom i dylematom życia codziennego: znalezienie źródła obfitującego w wodę, wybór właściwego klejnotu, budowa domu, prognozowanie pogody, rozwianie niepewności w kwestii podejmowanego przedsięwzięcia lub podróży. U podstaw dominującej w tekście koncepcji omenu leży postrzeganie świata jako zespołu połączonych ze sobą obiektów oraz towarzysząca mu wiara w możliwość odczytania języka zjawisk naturalnych. Zgodnie z tym założeniem ważną informację dla ludzi niosą następujące zjawiska:

1. cechy promieni słońca:

Promienie w zaniku, nierówne, przyciemnione, zdeformowane, wykrzywione, skierowane od prawej w lewo, odwrócone, wątle, krótkie, niepełne, brudne – przynoszą wojnę i suszę (BS, 30.9).

Promienie słońca na niebie wolnym od mroku, świecące w górę, jasne, proste, długie, krążące w prawą stronę – przyczyniają się do pomyślności świata (BS, 30.10).

2. kształt chmur:

Jeśli chmury są chropowate, małe, o ciałach rozproszonych przez wiatr, podobne do wielbłądów, kruków, trupów, małp, albo przyjmują kształty innych pogardzanych rzeczy i są nieme – nie wróżą pomyślności ani deszczu (BS, 24.21).

3. właściwości tęczy:

[Tęcza] nienaruszona, spływająca do ziemi, błyszcząca, gładka, gęsta, wielobarwna, podwójna i wniesiona zgodnie z naturalnym porządkiem – daje pomyślność i wodę.

¹⁴ Por. ibidem.

¹⁵ Por. M. Witzel, On Magical Thought in the Veda, skrypt wykładu wygłoszonego 19 października 1979 r. na Rijksuniversiteit w Lejdzie, ss. 9–10.

¹⁶ Wymieniam za B. A. Holdrege, Dharma [w:] The Hindu World, red. S. Mittal, G. Thursby, New York 2004, s. 219.

Widoczna w kierunkach pośrednich, [jest] zniszczeniem władcy tej strony świata, [a] widoczna na bezchmurnym niebie, powoduje plagę. Przez różową, żółtą i niebieską sprowadzane są nieszczęścia [takie jak] wojna, ogień i głód (BS, 35.3–4).

Tutaj możliwe do zaobserwowania na nieboskłonie nieregularności lub cechy wartościowane negatywnie przekładają się na skalę *makro* – wieszczą losy całych krain, a nawet świata. Zdarza się jednak także, że informacji o sobie nawzajem udzielają elementy z tego samego poziomu, na przykład skały i woda. Cytat przytoczony poniżej szczególnie uderza praktycyzmem bliskim naukowemu dochodzeniu zależności w przyrodzie. Chodzi w końcu o podanie sposobu na znalezienie wody pitnej:

O barwie czarnej chmury w okryciu z berylu albo podobna do dojrzałego, wzniesionego figowca, o szczelinach podobnych do węży albo rdzawa – taka skała powinna być uznawana za położoną blisko dużej ilości wody (BS, 53.107).

Opisywane w dwudziestym dziewiątym rozdziale *Brihatsambhity* rośliny stanowią źródło informacji o innych elementach przyrody, takich jak odpowiadające im barwą kamienie szlachetne:

Z kwiatów ćampaki złoto, a z bandhudźiwy obfitość koralu. Ze wzrostu kura-waki [obfitość] diamentów, a z nandikawarty, lazurytu (BS, 29.8.)¹⁷.

Mogą jednak wieszczyć również o ludziach:

Z sindhuwary wnioskowałoby się o perłach, a z kusumbhy o artystach. Z czerwonej lilii wodnej o królu, z niebieskiej o ministrze (BS, 29.9)¹⁸.

Do tematu kamieni szlachetnych, opisywanych w osiemdziesiątym rozdziale *Brihatsambhity*, autor podchodzi z zacięciem encyklopedysty. Zaraz po zapewnieniu o wpływie wywieranym przez klejnoty na przeznaczenie (BS, 80.1) Warahamihira przechodzi do wyjaśnienia, co sam w tym miejscu rozumie pod pojęciem klejnotu, odnosząc się zarazem do znaczeń, jakie słowo *ratna* ('klejnot, kamień szlachetny') przyjmuje w kulturze:

Słowo klejnot używane jest w odniesieniu do słoni, koni, kobiet i innych, na oznaczenie ich szczególnych zalet. Tutaj jednak używane jest w odniesieniu do drogich kamieni poczynając od diamentu (BS, 80.2).

¹⁷ ćampaka, sanskr. *campaka*, łac. *Michelia champaka* – roślina z żółtawymi kwiatami, *bandhudźiwa*, sanskr. *bandhujiva*, łac. *Pentapetes phoenicea* – roślina o czerwonych kwiatach, *kurawaka*, sanskr. *kuravaka*, łac. *Barleria* – roślina o karmazynowych kwiatach, *nandikawarta*, sanskr. *nandikāvarta* – brak identyfikacji.

¹⁸ sindhuwara, sanskr. *sindhuvāra*, łac. *Vitex negundo* – roślina o białych kwiatkach, kusumbha, sanskr. *kusumbha*, łac. *Carthamus tinctorius* – roślina używana do wyrobu barwników. Tak jak w przypadku odpowiedzialności: biel – perła, czerwień – koral, w przyporządkowywaniu roślin do osób autor kieruje się skomplikowaną, kulturową symboliką barw lub związkiem z wykonywanym zawodem: kusumbha – artysta.

Następnie przytacza różne koncepcje genezy kamieni szlachetnych, z których dwie osadzone są w mitologii, a jedna bazuje na naukowej obserwacji przyrody:

Jedni mówią, że klejnoty zrodziły się z demona Balego, a inni, że z Dadhiciego. Niektórzy orzekli, że różnorodność klejnotów bierze się z przyrodzonej natury Ziemi (BS, 80.3)¹⁹.

Nie rozstrzygając, którą z teorii ich genezy uznaje za słuszną, przechodzi do wymienienia poszczególnych rodzajów klejnotów:

[Ich] nazwy [to]: diament, szafir, szmaragd, chryzoberyl, rubin, karnelian, beryl / kocie oko, granat, pirynt, klejnot królewski, kryształ, kamień księżycowy, siarka, hessonit, muszla, niebieski szafir, topaz, klejnot bramiński (?), agat, azuryt, perła, koral (BS, 80.4–5).

Dopiero po tym wstępie przystępuje do charakterystyki wybranych kamieni szlachetnych ze szczególnym uwzględnieniem ich wpływu na przeznaczenie. W przypadku diamentów rzecz ma się następująco:

Czerwone i żółte są wychwalane [jako] pomyślne dla władców, białe dla braminów. [Te] o barwie kwiatu śirisza²⁰ dla waiśjów, podobne [barwą] do miecza dla śudrów (BS, 80.11)²¹.

O diamencie powiedziano, [że jeśli] pływa w wodzie, jest nie do rozkruszenia, lekki, błyszczący, śliski i przypominający błyskawicę, ogień [lub] tęczę – przyczynia się do pomyślności. Zawierające elementy włosów, much, [znak] kruczej łapy, zmieszane ze zwiernem, ukruszone, o rozproszonym [blasku], brudne, zadymione, o podwójnych ostrych powierzchniach [fasetkach] – są niepomyślne (BS, 80.14–15).

W rozdziałach XV i XVI *Brihatsambhity* obecny jest bardziej idealistyczny sposób porządkowania elementów świata, reprezentujący założenia samej astrologii (rozumianej jako praktyka przepowiadania na podstawie położenia ciał niebieskich). Z ciał niebieskich czyni on kosmiczne wzorce dla elementów świata, czy też rodzaj punktów macierzystych połączonych niewidzialną więzią z podlegającymi im zbiorami. Choć nie sposób zaprzeczyć arbitralności, z jaką zbiory te wyznaczone są przez

¹⁹ Bala (Bala) – autor nawiązuje tu do historii przytaczanej między innymi w Garudapuranie (Garudapurāṇa, 1.68), gdzie ciemniący bogów demon Bala zostaje przez nich skłoniony do przyjęcia roli zwierzęcia ofiarnego. Oczyszczone przez akt samoofiary fragmenty jego pociętego przez bogów ciała opadły na ziemię w formie klejnotów; wieszcz Dadhića (Dadhica) – chodzi tu o historię opisaną w Mahabharacie (3.100), w której wieszcz Dadhića ofiarowuje swoje kości w celu stworzenia z nich broni mającej umożliwić Indrze zabicie Wryty (Vṛtra). Broń nosiła nazwę wadźra (vajra), którą tłumaczyć można jako piorun, ale też jako diament. Stąd skojarzenie Dadhići z powstaniem klejnotów.

²⁰ Mimosa speciosa.

²¹ Ten rodzaj przyporządkowania zgodny jest poglądem obecnym już w literaturze epickiej, gdzie warnom (varṇa, stan) przypisuje się określone barwy.

autora, również one bywają tworzone na podstawie analogii, kategorii noetycznych oraz skojarzeń mitologicznych. Na przykład opisanemu w BS, 16.06 księżycowi przypisywana jest władza nad współdzieloną przezeń bielą i białymi przedmiotami, takimi jak muszle, perły, sól, ryż, ale i nad braminami (kulturowo związanymi z bielą) oraz Rzymianami (zapewne chodzi o ich białą skórę)²². Ze względu na to, że rozświetla nocne niebo, łączony jest z aktywnymi w nocy demonami oraz kochankami, zaś nadawane mu już w hymnach *Rigwedy* akwatyczne – a więc i powiązane z płodnością – konotacje decydują o włączeniu do podlegającego mu zbioru wody wraz z tym co z niej pochodzi oraz młodych kobiet. Również *rigwedyjskie* powiązanie księżyca z cechującą się słodkim smakiem somą, związaną zarówno z wodą jak i z wegetacją, decyduje o poszerzeniu listy o somę, słodycz oraz rośliny. Kragłość księżyca w pełni każe z kolei podporządkować mu to, co jawi się jako kragłe, czyli wyspy na oceanie i krąg sprzymierzonych królów.

Podczas gdy ciała niebieskie i zjawiska możliwe do zaobserwowania na nieboskłonie decydują o losach całych zbiorów przypisanych im elementów, omen dostrzeżony przez człowieka w podróży przesądza tylko o jego losie. Na przykład:

Jeśli sójka błękitna zostanie zaatakowana i pokonana przez kruka po prawej stronie idącego, wtedy ten człowiek umrze. W przeciwnym wypadku jest predestynowany do zwycięstwa (BS, 88.24).

W przytoczonej strofie należy dostrzec analogię względem przedstawionych w siedemnastym rozdziale *Brihatsambhity* walk planet, których wynik decyduje o losach państw, grup ludzi, obiektów, zwierząt i tym podobnych.

Jak zostało już nadmienione, przedstawiony w *Brihatsambhicie* z niezwykłą konsekwencją i precyzją magiczny obraz świata częstokroć uwodzi odbiorcę za sprawą technik literackich tyleż wyszukanych, co korespondujących z duchem teoretycznych założeń *dźjotisy*. Skojarzenia z poetyckim sposobem opisu zjawisk nasuwają się już w przypadku niektórych z wymienionych strof. W (BS, 24.21) kształty chmur przyrównywane są do zwierząt, a w (BS, 53.107) kształt skały oddany jest za sprawą porównania jej samej z wzniesionym figowcem, a jej szczelin z węzami. W dziele Warahamihiry pojawiają się ponadto miejsca, gdzie diagnozy astrologa w pełni pokrywają się z przyjmowanym w ramach poezji kunsztownego stylu kanonem. Dzieje się tak w niemal całym w rozdziale dwudziestym czwartym, który opisuje rodzaj chmur zwiastujących deszcz:

²² Ludzie z Imperium Rzymskiego określani byli w sanskrycie słowem romaka. Tutaj chodzi zapewne o Bizantyńczyków. W ramach poświęconej astronomii matematycznej Pañcasiddhantiki (Pañcasiddhāntikā) Warahamihiry częściowo przetrwało dzieło astronomiczne Romakasiddhanta (Romakasiddhānta) z III / IV w. n.e. Reprezentuje ono greko-babilońskie osiągnięcia astronomiczne. Por. D. Pingree, *Jyotiḥśāstra. Astral and Mathematical Literature [w:] A History of Indian Literature*, vol. 6, fasc. 4, red. Jan Gonda, Wiesbaden 1981. ss. 10–11.

[Niebo] pokryte jest ogromnymi chmurami, miejscami czarno-białymi, białymi lub ciemnymi, podobnymi do węży, które wyglądają jak same skłębione brzuchy i grzbiety, a ich języki są jak drżące błyskawice (BS, 24.13).

albo:

Niebo, okryte ciemnymi chmurami, naznaczone drżącą błyskawicą i tęczą, jest jak zajęty przez ogień las, wypełniony stadami bawołów i słoni (BS, 24.15).

W przypadku tego rozdziału forma poetycka stosowana jest w celu wyrażenia naukowej obserwacji popartej doświadczeniem, a nie odgórnie wyznaczonych magicznych zależności. Wyszukane strofy mają za zadanie przybliżyć wygląd burzowego nieba, nieuchronnie zwiastującego deszcz. Opisują więc prawdziwe zależności przy pomocy konwencjonalnych technik literackich.

To właśnie forma poezji kunsztownej, w której ujęty został materiał zaprezentowany w *Brihatsamhicie*, uważana jest za najistotniejszy czynnik stanowiący o wyjątkowości tego dzieła w ramach sanskryckiej literatury naukowej (*śāstra* 'nauka'). *Brihatsamhita* wyróżnia się jednak na tle kanonu sanskryckich *śāstr* także pod innymi względami. Jej autor przy okazji opisu szerokiego spektrum zjawisk naturalnych, przedstawiania systematyki elementów przyrody (nazw roślin, zwierząt, kamieni) oraz eksponowania wiedzy z zakresu samej *dźjotiszy* odwołuje się do poglądów licznych poprzedników, wymienianych z imienia. Spośród nich najczęściej przywoływanym autorem jest Garga – autor *Gargasamhity* (*Gargasamhitā*, I w. p.n.e – I w. n.e.), czyli najstarszego w historii literatury staroindyjskiej kompendium poświęconego omenom²³. Ponadto przy stawianiu tez Warahamihira nie powołuje się na autorytet bóstwa, w czym znacznie odbiega od standardów przyjętych w pismach bramińskich. Choć każde ze swoich dzieł otwiera apostrofą do słońca (*savitṛ*), co potwierdza jego przynależność do klasy braminów *śākadwipa* (*śākadvīpa*), czyli zasymilowanych z indyjską strukturą społeczną magów perskich²⁴, nie przywołuje go w celu uprawnienia prezentowanych treści. Przy omawianiu niektórych zagadnień zestawia ze sobą wielość odnotowanych poglądów, wstrzymując się przy tym od negatywnego

²³ Na podstawie listy rozdziałów *Gargasamhity* zrekonstruowanej przez Johna Mitchinera można stwierdzić, że poza poetycką formą ujęcia oraz większą rozpiętością tematów *Brihatsamhitę* odróżnia od niego właśnie nacisk kładziony na tego rodzaju elementy życia codziennego, które mogły towarzyszyć reprezentantom wyższych sfer. Por: J. E. Mitchiner, *The Yuga Purana*, Calcutta 1986, ss. 105–111.

²⁴ Za przynależnością autora do kręgów wywodzących się z Iranu braminów *śākadwipa* przemawia również drugi człon jego imienia (*mihira* 'Słońce') oraz imię jego ojca *Adityadasa* (*Ādityadāsa* 'sługa Słońca'), por: T. S. K. Sastry, K. V. Sarma, *Pañcasiddhāntikā of Varāhamihira with Translation and Notes*, Madras 1993, Introduction XXVIII. Fakt ten dodatkowo potwierdza nieprzystawalność *Brihatsamhity* do kanonu pism bramińskich oraz profil samych magów perskich, którzy, jak zaświadcza pisma grecko-rzymskich klasyków, parali się astrologią i szeroko pojętym wróżeniem. Informacji na temat postrzegania magów perskich przez klasyków dostarcza: A. de Jong, *Traditions of the Magi: Zoroastrianism in Greek and Latin Literature*, Leiden 1997. Kontekst ich przybycia do Indii został zarysowany w: J. Bronkhorst, *The Magas*, „*Brahmavidyā: The Adyar Library Bulletin*” 2014–2015, nr 78–79.

wartościowania poszczególnych stanowisk w kwestiach, których nie potrafi sam rozstrzygnąć, jak ma to miejsce przy okazji przedstawiania genezy klejnotów (BS, 80.03) i w BS, 1.07, gdzie odnosi się do filozoficznych koncepcji powstania świata. O intelektualnej autonomii autora (dyspozycji często kontrastowanej z myśleniem magicznym), ukierunkowanej na współcześnie rozumianą racjonalność, zaświadcza również siedemdziesiąty czwarty rozdział *Brihatsambhity* – poświęcony lirycznej pochwie kobiet i potępieniu dominującej w większości sanskryckich śastr mizoginii.

PODSUMOWANIE

W *Brihatsambhicie* metoda prognozowania odpowiadająca frazerowskiemu modelowi magii homeopatycznej przeplata się z naukową metodą przewidywania na podstawie możliwych do zaobserwowania w przyrodzie regularności i zależności. Silnie zakorzeniona w myśli staroindyjskiej tendencja do ustanawiania magicznych sieci powiązań pomiędzy oddzielnymi całościami, takimi jak kategorie formułowane na poziomie języka w oparciu o empirię (na przykład kolory, liczby, formy) lub w oderwaniu od niej (na przykład bóstwa) oraz naocznymi elementami rzeczywistości (rośliny, zwierzęta, ludzie, przedmioty) tutaj wkomponowana została w narrację spełniającą kryteria opisu naukowego w jego formie encyklopedycznej. Kompetencje interpretatora znaków świata (wróżbity) zostały poszerzone o kompetencje projektanta przedmiotów użytkowych, który nie tylko interpretuje, ale i formuje podług znanych sobie zasad poprawności (ṛta) i pomyślności (śubha). Przez wzgląd na obecne w dziele współlistnienie wymiarów współcześnie od siebie odróżnianych, naukowego, magicznego i literackiego, analogie porządkujące liczne strofy *Brihatsambhity* mogą być odczytywane na trzech znanych nam poziomach: magicznym, gdzie na przykład białe wpływa na białe, naukowym, gdzie autor doprecyzowuje opisywane zjawisko lub wskazuje na zależności możliwe do zweryfikowania, oraz poetyckim, gdzie celem jest przyciągnięcie uwagi odbiorcy za sprawą zmysłowej formy oddziaływania lub bezinteresowne rafinowanie naoczności. W przytoczonych wcześniej przykładowych strofach można zaobserwować jeszcze jedną kluczową dla dzieła technikę odczytywania rzeczywistości. Zgodnie z nią zjawiska wartościowane negatywnie pod względem estetycznym mają przekładać się na niepomyślne skutki. Często cechy uznawane za niepomyślne (wykrzywiony, zwrócony w lewo, zabrudzony, zanikający lub o zaburzonej strukturze, mały, krótki, rozdwojony, podobny do stworzeń pogardzanych et cetera) są w ramach poetyckiego obrazowania nie tylko wyjaskrawiane, ale i podporządkowywane technice literackiej nadającej kształt danej strofie. Estetyka literatury kunsztownego stylu, aplikowana przez Warahamihirę do treści dzieła, programowo opiera się na uchwytowaniu zjawisk naturalnych w ich najdrobniejszym detalu po to, aby utworzyć z nich wyidealizowany destylat rzeczywistości, stroniący od wyżej wspomnianych cech świadczących o brzydocie, czyli niepomyślności. Z tego względu często można ulec wrażeniu, że autor przepowiada przyszłość na podstawie obowiązującego kanonu poetyckiego.

Mając na uwadze wszystko, co zostało tu powiedziane, pozostaje rozważyć przyznanie bezradności znanych nam pojęć magii, nauki i poezji wobec umysłu twórcy. Skłaniając się ku podtrzymaniu koncepcji współlistnienia tych trzech systemów porządkowania rzeczywistości w ramach utworu Warahamihiry, można podjąć się ich skrzętnego oddzielania i każdą ze strof odczytywać z trzech różnych perspektyw. Częstokroć będą to jednak utrudniały literackie ambicje autora, zmierzające do zacierania granic pomiędzy nauką i magią za sprawą nieznoszącej sprzeciwu poetyckiej perswazji.

BIBLIOGRAFIA

LITERATURA PODMIOTU

- Bhat M. R., *Varāhamihira's Brhat Saṃhitā*, part 1, Delhi 1981.
- Sastri S., Bhat M. R., *Varahamihira's Brihat Samhita with an English Translation and Notes*, Bangalore City 1946.
- Varāhamihirā, *Brhat Saṃhitā*: [online:] http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1_sanskrit/6_sastra/8_jyot/brhats_u.htm [10.08.2015].
- Varāhamihirā, *Brhajjātaka*: [online:] http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1_sanskrit/6_sastra/8_jyot/brhajj_u.htm [10.08.2015].

LITERATURA PRZEDMIOTU

- Bronkhorst J., *The Magas*, „Brahmavidyā: The Adyar Library Bulletin” 2014–2015, nr 78–79.
- de Jong A., *Traditions of the Magi: Zoroastrianism in Greek and Latin Literature*, Leiden 1997.
- Frazer J., *The Golden Bough. A study in magic and religion*, vol. 1, London 1920.
- Holdrege B. A., *Dharma* [w:] *The Hindu World*, red. S. Mittal, G. Thursby, New York 2004.
- Malinowski B., *Magic, Science and Religion and Other Essays*, red. R. Redfield, Glencoe, Illinois 1948.
- Mitchiner J. E., *The Yuga Purana*, Calcutta 1986.
- Pingree D., *Jyotiḥśāstra. Astral and Mathematical Literature* [w:] *A History of Indian Literature*, vol. 6, Fasc. 4, red. J. Gonda, Wiesbaden 1981.
- Sarma K. V., *Astronomy and Mathematics in Sanskrit Literature* [w:] *Technical Literature in Sanskrit*, Thiruvananthapuram 2009.
- Sastry T. S. K., Sarma K. V., *Pañcasiddhāntikā of Varāhamihira with Translation and Notes*, Madras 1993.
- Smith B. K., *Reflections on Resemblance, Ritual, and Religion*, Delhi 1998.
- Witzel M., *On Magical Thought in the Veda*, skrypt wykładu wygłoszonego 19 października 1979 r. na Rijksuniversiteit w Lejdzie.

SUMMARY

THE MAGICAL IMAGE OF THE WORLD IN VARĀHAMIHIRA'S "BRĤATSAMHITĀ"

The purpose of this paper is to outline the magical image of the world as presented in *Brĥatsamhitā* – a para-encyclopedic Sanskrit compendium from the sixth century C. E., written by a famous astronomer, astrologer and polymath: Varāhamihira. I start my investigation by referring to the basic anthropological definitions of magic formulated by pioneers (James Frazer, Bronisław Malinowski) that enable me to capture the essence of this work correctly. What I underline in these early theories, is the interconnection between magic and science along with the Frazerian idea of homeopathic magic. I elaborate on the broad intellectual context that might have determined the content of Varāhamihira's work. Due to the specific characteristics of jyotiṣa (traditional Indian science that encompasses astronomy, astrology, mathematics and various divinatory techniques), this context requires considering much older sources. By tracing Varāhamihira's probable ancestry, I refer to the etymology of the word "magic" that points to some valuable details concerning the history of practices denoted by this term. Selected stanzas from *Brĥatsamhitā* presented in this article are supposed to show how fine the line between magic and science can be, especially if we deal with a learned magician who is also a poet.

Anna Kuchta

ZAKŁĘCIA, TABU I ZAKLINANIA – W JAKI SPOSÓB JĘZYK TWORZY ŚWIAT? ROLA MAGII JĘZYKOWEJ W SPOŁECZNOŚCIACH PIERWOTNYCH

Instytut Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego

*Ty stajesz się jak martwy, ty znikasz,
ty stajesz się jak wir powietrzny,
ty stajesz się jak mgła¹*

Magia w życiu człowieka pierwotnego² jest wszechobecna i uznawana za odwieczną, a jej siła i skuteczność biorą się szczególnie z formuły magicznej – „określonych słów pierwotnych zawierających siłę”³ – której odpowiednia artykulacja „uruchamia akcję magiczną”⁴. Dla Edwarda Sapira źródłem wiary w magię zaklęć jest „odczucie identyczności lub bliskiej odpowiedniości słowa i rzeczy”⁵ – wypowiedzi i formuły magiczne zyskują swoje „rzeczywiste znaczenie”⁶, tylko gdy interpretowane są w świetle sprawczej mocy słów. Jak tłumaczy Bronisław Malinowski, magia w społecznościach tradycyjnych dotyczy wszystkich tych aspektów rzeczywistości, „nad którymi nie da się zapanować za pomocą wyłącznie sił ludzkich”⁷. Musi bowiem istnieć pewien

¹ Fragment zaklęcia *wayugo*, należącego do obrzędów magii czółna. B. Malinowski, *Potęga słów w magii. Niektóre dane językowe* [w:] idem, *Argonauci Zachodniego Pacyfiku*, tłum. B. Olszewska-Dyoniżiak i S. Szykiewicz, Warszawa 1986, s. 549.

² W niniejszym tekście będę się posługiwać określeniami „człowiek pierwotny”, „społeczeństwo pierwotne” w rozumieniu zaproponowanym przez Claude’a Lévi-Straussa. Por. C. Lévi-Strauss, *Mysł nieoswojona*, tłum. A. Zajączkowski, Warszawa 1969.

³ B. Malinowski, *Etnograficzna teoria słowa magicznego*, tłum. B. Leś [w:] *Antropologia słowa. Zagadnienia i wybór tekstów*, oprac. G. Godlewski, A. Mencwel, R. Sulima, wstęp i red. G. Godlewski, Warszawa 2003, s. 243.

⁴ M. Buchowski, *Magia i rytuał*, Warszawa 1993 s. 123.

⁵ E. Sapir, *Język*, tłum. B. Stanosz i R. Zimand [w:] *Antropologia słowa...*, s. 51.

⁶ B. Malinowski, *Ogrody koralowe i ich magia* [w:] idem, *Dziela*, t. 5, tłum. B. Leś, Warszawa 1987, ss. 102–103.

⁷ B. Malinowski, *Etnograficzna teoria...*, s. 242.

„system magiczny, zespół rytuałów i formuł”⁸, który – gdy konwencjonalne sposoby zawiodły – chroni człowieka przed przypadkowością dziejów i niepewnością losu. To najbardziej pierwotne wykorzystanie języka performatywnego⁹ opiera się na tradycyjnej dla pierwotnych społeczności wierze, że nie tylko siły nadprzyrodzone istnieją, ale pewne słowa i zdania wypowiedziane w odpowiedni sposób są w stanie nimi sterować¹⁰. W ten sposób oralne formuły magiczne mogą wywierać ponadnaturalny czy wręcz mistyczny wpływ na daną sferę bytności człowieka – „cokolwiek zostało wypowiedziane, może się spełnić”¹¹. Oczywiście społeczności pierwotne, sięgające po szeroko rozumianą magię, nie ograniczają się tylko do słów, konieczna jest jednak „odpowiednia procedura konwencjonalna”¹² – „magiczne słowa” muszą być wypowiedziane „przez określoną osobę i w określonych warunkach”¹³. Istotny jest również sposób przeprowadzania takiej procedury, który – mimo że odnosi się do sfery mistycznej i tajemnej – jest zaplanowany i ściśle określony, a słowa są wypowiadane z „absolutną dokładnością”¹⁴. Dla człowieka pierwotnego rytuał magiczny jest „sekwencją słów, mniej lub bardziej tajemniczych, znanych już od niepamiętnych czasów [...] przekazywanych przez ogólnie uznanego czarownika”¹⁵. Jego skuteczność jest powodowana właśnie tym, że jednocześnie korzysta z „mocy konwencji”¹⁶ i „mocy wiary w siły nadprzyrodzone”¹⁷. Zaklęcia słowne, odwołujące się do sfery sacrum, pozwalają nadać zwykłym przedmiotom magiczny status i znaczenie, ale ta jakościowa przemiana musi się odbyć na drodze ściśle określonego rytuału.

Magiczne praktyki przypisują słowu „kapitalne znaczenie”¹⁸, ale ich rola może być ambiwalentna. Mogą charakteryzować się zarówno „dobroczynną mocą”¹⁹ jak

⁸ Ibidem.

⁹ Mówiąc o języku performatywnym, odwołuję się do koncepcji Johna Austina, który tym terminem określił akty mowy obdarzone – w odróżnieniu od wypowiedzi o charakterze np. komunikacyjnym – szczególną mocą sprawczą. Renata Grzegorzczkova przedstawia analogiczny pogląd, porównując działanie wypowiedzi o charakterze performatywnym do „stwarzania nowych stanów rzeczy przez słowa”, bo – jak zauważa – nie są one zwykłą informacją, ale mają moc sprawczą lub wiążącą (albo przynajmniej jest im ona przypisywana), nie opisują rzeczywistości, ale ją tworzą. Por. R. Grzegorzczkova, *Jak rozumieć kreatywny charakter języka* [w:] *Kreowanie świata w tekstach*, red. A. M. Lewicki, R. Tokarski, Lublin 1995, ss. 13–24; J. Austin, *How to do things with words. Second Edition*, Cambridge 1975.

¹⁰ Tutaj, jak zauważa Grzegorzczkova, mieści się główna różnica między aktami sakralnymi (gdzie człowiek przyjmuje postawę pokory i zależności wobec sacrum) a magicznymi (gdzie sacrum znajduje się na usługach człowieka. Por. R. Grzegorzczkova, *O specyficznych funkcjach wypowiedzi religijnych. Akty sakralne a akty magiczne*, „Etnolingwistyka” 2001, t.13, ss. 77–84.

¹¹ A. Engelking, *Kłątwa. Rzecz o ludowej magii słowa*, Wrocław 2000, s. 58.

¹² M. Buchowski, *Magia i rytuał*, Warszawa 1993 s. 114.

¹³ Ibidem.

¹⁴ B. Malinowski, *Słowo w kontekście działania*, tłum. B. Leś [w:] *Antropologia słowa...*, s. 122.

¹⁵ B. Malinowski, *Etnograficzna ...*, s. 242.

¹⁶ A. Engelking, op. cit., Wrocław 2000, s. 53.

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ J. Derive, *Słowo i władza w kulturze oralnej*, tłum. A. Kędzierska [w:] *Antropologia słowa...*, s. 264.

¹⁹ Ibidem.

i „szkodliwą potęgą”²⁰. Performatywny język wykorzystywany w rytuale może, jak uważa Jean Derive, służyć zarówno tworzeniu, jak i niszczeniu – w zależności od intencji mówiącego. Rytuały pozytywne²¹ (które przez wymawianie pewnych słów mają służyć urzeczywistnieniu zjawisk czy rzeczy, do których odsyłają) nie różnią się jakościowo od negatywnych²² (które zabraniają używać określonych wyrazów, bo te mogłyby przywołać odpowiadające im, a niepożądane wydarzenia). W ten sposób zaklęcia stwarzające i błogosławieństwa funkcjonują obok klątw i złorzeczeń. W tradycyjnej kulturze ustnej osoba mająca władzę werbalną (czarownik, mag, rytualny kapłan) jest potężna właśnie ze względu na słowa, którymi dysponuje, a które – w rozumieniu i wierzeniach danej społeczności – „mogą przynosić szczęście lub nieszczęście”²³. Zaklęcie stanowi „moc decydującą”²⁴, a dodatkowo – jak notuje Gerardus van der Leeuw – istnieją specjalne zabiegi lingwistyczne, które pozwalają wzmacniać jego siłę. Akcent, podniesienie głosu, podwyższenie tonu powtórzenia, rytm i rym – „wszystko to nadaje słowu wzmoczoną energię”²⁵. Wedle ludowych wierzeń potęga zaklęcia jest tak wielka, że raz rzucona klątwa czy wypowiedziane błogosławieństwo działają dalej, „ciągle poświęcając swój przedmiot przywołanemu losowi, dopóki jej moc się nie wyczerpie”²⁶. Podstawą tej wiary jest fakt, że formuła magiczna nie jest jedynie „pobożnym życzeniem”²⁷, ale sama przez siebie ustanawia pewien stan rzeczy, stanowi ekwiwalent działania.

Malinowski opisuje działanie języka performatywnego w magii na przykładzie zaklęcia *wayugo*²⁸, będącego częścią magii czółna. Nie powinno być ono rozpatrywane w porządku logicznego czy rzeczowego znaczenia, ani rozumiane dosłownie, gdyż znaczną jego część tworzy się „według jakichś niespotykanych zasad lingwistycznych”²⁹. Zaklęcia stanowią „instrument służący do specjalnych celów”³⁰, ich wartość zależy od skuteczności i „szczególnej władzy”³¹, jaką sprawują nad rzeczami. Analiza językowa tego rodzaju zaklęcia ukazuje ogromne bogactwo używanych środków stylistycznych – archaizmy obok potocyzmów, imiona mityczne i inwokacje do duchów przodków, „magiczne złożenia”, metafory wzmacniające znaczenie oraz powtórzenia – co pozwala „wejrzeć w sposób pojmowania przez krajowców magicznej natury słów”³². Ponieważ formuła nie służy przekazywaniu informacji, poleceń czy komunikowaniu

²⁰ Ibidem.

²¹ Por. A. Engelking, op. cit., s. 57.

²² Ibidem.

²³ J. Derive, op. cit., s. 264.

²⁴ G. van der Leeuw, *Słowo święte i uświęcające*, tłum. J. Prokopiuk [w:] *Antropologia słowa...*, s. 325.

²⁵ Ibidem.

²⁶ Ibidem, s. 327.

²⁷ Ibidem.

²⁸ B. Malinowski, *Potęga słów w magii...*, s. 546.

²⁹ Ibidem, s. 549.

³⁰ Ibidem.

³¹ Ibidem.

³² Ibidem, s. 561.

się i pojawia się w specyficznym kontekście sytuacyjnym, jest traktowana przez tubylców jako coś „zupełnie nie związanego”³³ z językiem używanym na co dzień. Nie jest więc zaskakujący fakt, że wiele wyrazów występuje w postaci odmiennej (zarówno w formie, jak i w brzmieniu) niż w mowie potocznej. Podobnie gramatyka i stylistyka zaklęcia mogą różnić się od przyjętych zasad „zwykłej mowy”, ponieważ te „tajemnicze i święte słowa sprawują władzę nad rzeczywistością”³⁴ i nie można ograniczać ich regułami codziennej lingwistyki. Jednocześnie jest to element wyróżniający formułę spośród innych sposobów mówienia, podkreślający jej wyjątkowy i niecodzienny charakter oraz tajemniczą relację ze sferą nadprzyrodzoną.

Specyficzny charakter i pozycja zaklęcia mogą sprawiać, że dla postronnego obserwatora kolejne wyrazy wydają się zestawione w sposób nielogiczny i przypadkowy, albo nawet „pozbawione w ogóle znaczenia”³⁵. A jednak w rozumieniu „wierzących” są one „dopasowane do siebie i do całości, zgodnie z [...] magicznym porządkiem myślenia”³⁶. Słowo w magii jest czymś szczególnym, tworzy bowiem relację, w której człowiek za jego pomocą wywiera trwały wpływ na przedmiot. Nie jest jedynie pustą nazwą, zawiera w sobie istotę rzeczy – stanowi jednocześnie znak i jego desygnat. Ta samowystarczalność słowa magicznego uwalnia je od „konieczności występowania w zwykłym ich znaczeniu”³⁷. Wiara w skuteczne działanie formuły, której źródła członkowie ludowych społeczności dopatrują się aż w mitycznych praczasach, pozwala na wykorzystywanie „różnorodnych osobliwości językowych”³⁸ (zarówno znaczeniowych, jak i fonetycznych). Zaklęcie może być rozpatrywane tylko w szerszym, magicznym i rytualnym kontekście. Nie można „szukać” znaczenia formuły magicznej, analizując ją z punktu widzenia logiki dwuwartościowej czy codziennego, racjonalnego myślenia. Jej siła opiera się przede wszystkim na długotrwałej tradycji i zakorzenionym w społecznej świadomości związku z *sacrum*, co powoduje, że nawet najbardziej „niezwykła formacja werbalna”³⁹ jest rozumiana przez zaangażowanych.

Anna Engelking, aby omówić charakter ludowej magii słowa, sięga po określenie „symboliczno-pragmatyczny”⁴⁰. Oznacza to, że z jednej strony magia jest zawsze powiązana ze sferą świętą czy nadprzyrodzoną (jest to język specyficzny i oddzielony od tego, którego używa się w codziennym, świeckim życiu), ale jednocześnie nastawiona na działanie o użytkowych czy praktycznych skutkach (zaklęcia i rozkazy, polecenia czy prośby). Stanowi więc „pierwotne wyposażenie człowieka”⁴¹ i pozwala wywoływać upragnione skutki, ale jednocześnie jest wyrazem „głęboko zakorzenionej ufności

³³ Idem, *Etnograficzna teoria...*, s. 242.

³⁴ Ibidem, s. 245.

³⁵ Ibidem, s. 244.

³⁶ Idem, *Potęga słów w magii...*, s. 549.

³⁷ Idem, *Etnograficzna teoria...*, s. 244.

³⁸ Idem, *Potęga słów w magii...*, s. 549.

³⁹ Idem, *Etnograficzna teoria...*, s. 245.

⁴⁰ A. Engelking, op. cit., s. 55.

⁴¹ B. Malinowski, *Mit, nauka i religia* [w:] idem, *Dziela*, t. 7, tłum. B. Leś, Warszawa 1990, s. 430.

w to, co nadprzyrodzone”⁴². Akcja i słowo są na gruncie magicznym „równoważnymi funkcjonalnie składnikami obrzędu”⁴³ i uznaje się je za równie prawdziwe. Podobny dualizm zauważa Marcin Czerwiński, podkreślając, że irracjonalne brzmienie zaklęcia wcale nie wpływa na zaufanie, jakim jest ono obdarzane. Opisuje on pochodzący z medycyny ludowej przykład zalecenia zbierania leczniczych roślin, których należy szukać „na skraju lasu, po północy, ale przed świtem”⁴⁴. Nawet jeżeli owe zioła są rzeczywiście skuteczne w przypadku danej dolegliwości, zaklęcie nie wyjaśnia, dlaczego należy je zbierać akurat między północą a świtem. Zaklęcie stanowi szczególną syntezę – zawiera w sobie zarówno „wskazania sensowne”⁴⁵ jak i te „jawnie nonsensowne”⁴⁶. Formuła, aby mogła być uznawana za skuteczną, musi zawierać spełniający minimum logiczne, empirycznie zweryfikowany element praktyczny, ale obok tego konieczna jest również część typowo magiczna, pozbawiona „sprawczych odniesień do rzeczywistości”⁴⁷. W przeciwieństwie do nowożytnego rozumienia magii językowej, którą traktuje się wyłącznie jako „działania symboliczne, które po prostu służą zaznaczaniu zmian w układach społecznych”⁴⁸, pierwotnie przypisywało się jej możliwość autentycznych zmian o charakterze ontologicznym. Uczestnicy rytuałów uznają je i ich skutki za realne, zarówno w sferze rzeczywistości pozawerbalnej, jak i w sferze społeczno-metaforycznej⁴⁹.

Symboliczne rozumienie mitu i rytuału, jak zauważa Malinowski, jest czymś nowym, podczas gdy „w swej pierwotnej, żywej postaci”⁵⁰ mit jest sposobem działania, „bezpośrednim wyrazem przedmiotu, którego dotyczy”⁵¹. Jeszcze dosadniej ujmuje to James George Frazer, pisząc, że „dziki nie jest w stanie dostrzec różnicy między rzeczami a słowami”⁵². Oznacza to, że przeciętny użytkownik języka nie zauważa różnicy między systemem nazw a odpowiadającym im zbiorem elementów zewnętrznej rzeczywistości – status symbolu i desygnatu jest tożsamy. Zgodnie z wiarą tubylców słowa wypowiedane przez czarownika są „przekazywane rzeczom”⁵³ i mogą powodować bezpośredni skutek. Jednocześnie odgrywają one równie ważną rolę „w odniesieniu do samego czarownika, jego świty oraz wszystkich tych, którzy pracują z nim, przez niego i pod jego kierunkiem”⁵⁴. Skutek słów performatywnych w magii

⁴² Ibidem, s. 424.

⁴³ Ibidem.

⁴⁴ M. Czerwiński, *Magia, mit, fikcja*, Warszawa 1975, s. 29.

⁴⁵ Ibidem, s. 45.

⁴⁶ Ibidem.

⁴⁷ Ibidem, s. 29.

⁴⁸ M. Buchowski, op. cit., s. 121.

⁴⁹ Por. ibidem, s. 121.

⁵⁰ B. Malinowski, *Mit w psychice człowieka pierwotnego*, tłum. B. Leś [w:] *Antropologia słowa...*, s. 230.

⁵¹ Ibidem.

⁵² J. G. Frazer, *Słowa tabu*, tłum. H. Krzeczkowski [w:] *Antropologia słowa...*, s. 283.

⁵³ B. Malinowski, *Etnograficzna teoria...*, s. 245.

⁵⁴ Ibidem.

wpływa – może nawet najbardziej – na psychikę każdego tubylca oraz (przez niego) na organizm społeczny, w jakim się znajduje. Nie tylko wspiera morale jednostek podczas ciężkiej pracy i zapewnia pocieszenie w chwilach niepowodzeń, ale także nadaje i uzasadnia autorytet czarownika. Z jednej strony magia jest więc praktycznym narzędziem używanym dla wymiernych korzyści (np. przywołanie deszczu), z drugiej – pełni ważną funkcję jako element konsolidujący i uniformizujący całą społeczność: „kształtuje rytuał i język, wpływa [...] na gesty i słowa”⁵⁵.

Analizując język formuł magicznych, można zauważyć, że spora część „słów kluczowych, słów wiodących, przewijających się przez całe zaklęcie, [...] to słowa błogosławieństwa”⁵⁶, odnoszące się do przyszłego przewidywanego urodzaju czy bogactwa. Malinowski dowodzi, że jest to język nie tylko nieprzypadkowy i bogaty pod względem lingwistycznym, ale też składający się z wyrażen jakościowo szczególnych, które jako akty werbalne niosą ze sobą silny „ładunek emocjonalny”⁵⁷ i w tym kontekście powinno być rozpatrywane ich działanie. Wykorzystanie odpowiednich słów służy wzbudzaniu zaufania i tworzeniu więzi, co umacnia wiarę w skuteczność magii oraz „stymuluje ludzi do wysiłku, wytrwałości i działania”. Zapewnia to stabilność zarówno jednostkową („jest najwyższym oparciem w chwilach niepowodzeń”⁵⁸) jak i społeczną (wzbudza „uczucia, które niosą ze sobą szeroki zakres asocjacji”⁵⁹). Biorąc pod uwagę ogromną rolę, jaką odgrywa, magia językowa w środowisku ludowym lub pierwotnym nie stanowi osobnej czy autonomicznej dziedziny, ale „tkwi w całości rytuałów właściwych danej kulturze”⁶⁰. Powinna więc być rozumiana w szerszym, całościowym kontekście i być zawsze interpretowana jako „zjawisko kulturowe”⁶¹, a nie jedynie werbalne.

Michał Buchowski zauważa, że zaklęcia występujące w tradycyjnych społecznościach niezwykle często posługują się wypowiedziami o charakterze rozkazującym i czasownikami w imperatywie (np. „Bądź!” czy „Przyjdź!”), w konsekwencji czego uzyskują status aktów illokucyjnych⁶². Komunikaty-rozkazy są impresywne; mówiący nie tylko wierzy w ich siłę, ale oczekuje, że jego polecenie zostanie spełnione. Przykładem takiej wypowiedzi może być fragment klątwy brzmiący: „Niech mu ręka uschnie”⁶³. Warto zauważyć, że choć podobne przekleństwa można usłyszeć i dzisiaj (np. wykrzyknienie: „Niech to szlag!”), to nie mają one już żadnej mocy sprawczej, są tylko wyrazem emocji. Inaczej wygląda to w kulturach pierwotnych, gdzie nadawca faktycznie zakłada, że istnieje ponadnaturalna siła „władna spowodować uschnięcie

⁵⁵ Ibidem.

⁵⁶ Ibidem.

⁵⁷ Ibidem, s. 246.

⁵⁸ Ibidem.

⁵⁹ Ibidem.

⁶⁰ M. Czerwiński, op. cit., s. 47.

⁶¹ Ibidem.

⁶² M. Buchowski, op. cit., s. 122.

⁶³ Za: A. Engelking, op. cit., s. 52.

ręki wskazanej osoby”⁶⁴ i – co więcej – że będzie ona posłuszna jego słowom. Tego rodzaju akty stanowią nie tylko sekwencję słów, ale immanentnie zawierają w sobie pierwiastek twórczy, akt spełniający się dzięki samemu sobie – „magiczne mówienie [...] jest zawsze mówieniem »stań się!«”⁶⁵. Wypowiedź jest jednocześnie intencją „wykraczającą poza samo tylko wypowiedzenie tych słów”⁶⁶. Podobne zjawisko zauważa Richard Kieckhefer, pisząc, że wiele zaklęć operuje czasownikami w formie dokonanej (np. „Przyzywam cię”⁶⁷), gdyż mówiący jest przekonany, że ich skutek dokonuje się już w momencie artykulacji formuły. W kontekście sakralnym czy sytuacji nadprzyrodzonej prośbom i poleceniom przypisuje się kreatywną siłę, to one wprowadzają w ruch całą procedurę magiczno-rytualną. Nie są więc tylko aktem mowy, ale także jego realizacją w świecie pozajęzykowym.

Van der Leeuw zwraca uwagę na szczególne znaczenie klątw, których potęga słowa dała początek dzisiejszym sprośnym wyrazom i przekleństwom. Przeklinanie w kontekście ludowej magii językowej nie jest „bezsensownym miotaniem słów”⁶⁸ na oślep i bez celu, ale rytualnym aktem mówienia o rzeczach potężnych – przywoływaniem mocy. Wśród tradycyjnych społeczności moc klątwy ma realne działanie: „gdy ktoś nawymyśla kobiecie od wiedźm [...], to musi ona poddać się karze przewidzianej za uprawianie czarów”⁶⁹. Faktyczna wina jest tu sprawą drugorzędną, to słowo niemal automatycznie czyni zwymyślanego winnym; wypowiedzenie klątwy samo przez siebie buduje stan, w którym jej słowa są prawdziwe. Ten, kto przeklina, oddaje adresata klątwy „we władanie złego czynu lub odrażającej czynności”⁷⁰. Moc klątwy jest tak silna, że wypowiedzenie słów wystarcza, aby „poświęcić” przeciwnika „owym fatalnym okolicznościom”⁷¹, o których jej treść wspomina. Co więcej, wedle tradycyjnych wierzeń, przed rzuconym przekleństwem nie sposób uciec ani z nim walczyć. Klątwa jest bowiem wiążąca, odpowiednio wypowiedziane wyrazy i zdania wystarczają, aby zobowiązać siły wyższe do spełnienia zawartych w niej postulatów, a odczynić może ją jedynie „uruchomienie innej mocy”⁷² o przeciwnym działaniu.

Interesującym przykładem ludowej magii językowej są także słowa tabu. Siła tabu opiera się na wierze, że związek łączący rzeczy i przedmioty istniejące w sposób fizyczny oraz ich nazwy jest więzią realną, naturalną i namacalną, a nie tylko umowną czy metaforyczną. W ten sposób uznaje się, że istnieje „możliwość materializowania się wypowiedzianych słów”, a artykulacja nazwy wywiera autentyczny wpływ na przedmiot *sensu stricto*, zapewniając mu trwałość i realność. Engelking określa ten

⁶⁴ Ibidem.

⁶⁵ Ibidem, s. 90.

⁶⁶ Ibidem, s. 52.

⁶⁷ R. Kieckhefer, *Magia w średniowieczu*, tłum. I. Kania, Kraków 2000, s. 233.

⁶⁸ G. van der Leeuw, op. cit., s. 326.

⁶⁹ Ibidem.

⁷⁰ Ibidem.

⁷¹ Ibidem.

⁷² Ibidem, s. 326.

mechanizm jako „sprawczą siłę nazwania”⁷³. Frazer przedstawia działanie tabu na przykładzie imion własnych⁷⁴, o które człowiek pierwotny dba w szczególny sposób. Imię uważa się bowiem za „istotną część własnej osoby”⁷⁵, której nieodpowiednie użycie może doprowadzić do poważnej szkody, bowiem ten, kto je pozna, zdobywa jednocześnie „jakąś nadprzyrodzoną moc”⁷⁶ nad nazwanym. Podobnej mocy nie ma omawianie ani opisywanie, jedynie nazywanie cechuje się mocą sprawczą. Nazwanie rzeczy po imieniu może bowiem powołać ją do istnienia i kontrolować, ale może również – jeżeli taka jest intencja mówiącego – wyrządzić dotkliwą krzywdę. Wiara w magiczną moc imion jest szeroko rozpowszechniona, bez trudu można mnożyć przykłady społeczności i środowisk (starożytni Egipcjanie, plemiona Australii Środkowej, bramini⁷⁷, a także współczesne czarostwo, między innymi *wicca*⁷⁸), w których człowiek otrzymuje dwa imiona – jedno znane publicznie i wykorzystywane w codziennych sytuacjach; drugie „prawdziwe, czyli wielkie”⁷⁹ używane jest tylko w chwilach uroczystych. Oczywiście tabu związane z imieniem nie musi obowiązywać stale, Frazer opisuje przypadki, gdy zakaz wypowiadania imienia obowiązuje tylko w konkretnych okolicznościach. Wśród plemienia Nandi nie wolno wypowiadać imion nieobecnych, gdy ci znajdują się na dalekich i niebezpiecznych wyprawach⁸⁰, ponieważ może to spowodować zmaterializowanie się złych mocy nieszczęścia.

Engelking opisuje zaś tabu związane ze słowem „żaba”⁸¹, którego – wśród pewnych społeczności – nie wolno wypowiadać w stosunku do dziecka ani nawet w jego pobliżu. Ten zakaz opiera się na ludowym przeświadczeniu, że słowo może przywołać swój desygnat (albo wprost – jest desygnatem), a dziecko, w stosunku do którego użyje się tego określenia, „nabierze [...] cech przywołanej tym samym rzeczy”⁸². Wiara w tabu ma w kulturach pierwotnych ogromne znaczenie, a jego siła jest tak wielka, że może ono wymusić nawet „zrezygnowanie z użycia tego słowa i zastąpienie go innym”⁸³. Unikanie „niebezpiecznych słów” opiera się na przeświadczeniu, że to, co niewysłowne, o czym się nie wspomina – nie istnieje. W ten sposób lęk przed groźnymi istotami, zjawiskami czy rzeczami i obawa przed ich przywołaniem przekłada się na lęk przed nazywaniem ich po imieniu. Przykładem takiego zjawiska mogą być choćby zachowane „do dziś we wszystkich chyba językach świata [...] relikty unikania nazw

⁷³ A. Engelking, op. cit., s. 84.

⁷⁴ Por. J. G. Frazer, op. cit., s. 283.

⁷⁵ Ibidem.

⁷⁶ Ibidem, s. 285.

⁷⁷ Przykłady cytowane za: G. Frazer, op. cit., s. 283-285.

⁷⁸ Por. F. Stewart, J. Farrar, *A Witches' Bible. The Complete Witches Handbook*, Marlborough 1997 (reprint z 2016), s. 24.

⁷⁹ Ibidem, s. 284.

⁸⁰ Por. ibidem.

⁸¹ Por. A. Engelking, op. cit., s. 82.

⁸² Ibidem, s. 82.

⁸³ Ibidem, s. 86.

związanych ze śmiercią⁸⁴ czy zakazy wypowiadania imion osób zmarłych. Niebezpieczne wyrazy mogą być zastępowane przez mniej groźne w społecznej świadomości synonimy czy eufemizmy. Zdarza się również, że słowo objęte tabu pociąga za sobą ograniczenia dotyczące wymawiania wszystkich wyrazów, które grupa uznaje za etymologicznie lub symbolicznie z nim spokrewnione. Ten mechanizm często prowadzi do zmiany języka: stare słowa wychodzą z użycia a na ich miejsce pojawiają się nowe. Tego rodzaju zmiana może stać w sprzeczności z użytecznością języka jako spójnego systemu (w niektórych przypadkach nagle i gwałtownie wyłączona zostaje cała grupa słów⁸⁵), ale – jak tłumaczy Bogdan Walczak – jej konieczność jest sankcjonowana społecznie⁸⁶.

Zaklęcia i zamawiania mogą działać również na zasadzie magicznego paralelizmu świata słów i świata rzeczy. Jeżeli, wedle tradycyjnej wiary, wyrazy i zdania stanowią bliski (jeśli nie tożsamy) odpowiednik rzeczy czy zjawisk, to opisanie danej sytuacji w zaklęciu powoduje jej objawienie w rzeczywistości. Formuły te, często składające się z drobiazgowych wyliczeń i dokładnych opisów, działają na zasadzie „skuteczności symbolicznej”⁸⁷. Claude Lévi-Strauss opisuje przykład zamawiania obecnego wśród Indian plemienia Cuna. Jego treść, wypowiedzana w stosunku do kobiet w trakcie trudnego porodu, kierowana jest nie tyle do samego stanu czy bólu, ale do cierpiącej kobiety, która „przeżywając intensywnie mit”⁸⁸, „przewycięża prawdziwe zaburzenie organiczne”⁸⁹. Skuteczność symboliczna pozwala przenieść to, co mówione, na to, co odczuwane i pojmowane jako realnie prawdziwe w rzeczywistości pozajęzykowej. Pole działania zaklęcia znajduje się „w pół drogi między światem organicznym a światem psychicznym”⁹⁰, a więc słowo wpływa na postawę cierpiącej w stosunku do zdarzeń, których doznaje. Wypowiadane słowa „same są już [...] działaniem”⁹¹, więc to, co odpowiednio powiedziane, konstytuuje akt sprawczy. Użycie formuły magicznej jest „afirmacją nadziei”⁹², ostatnią deską ratunku, a jej artykulacja wywiera „integrujący wpływ na umysł jednostki”⁹³. Nie tylko dostarcza ona chorej „uporządkowanego i zrozumiałego świata”⁹⁴, w który może ona uwierzyć, ale ma „zdolność

⁸⁴ B. Walczak, *Magia językowa dawniej i dziś*, [w:] *Język zwierciadłem kultury, czyli nasza codzienna polszczyzna*, red. H. Zgólkowa, Poznań 1988, s. 55.

⁸⁵ Frazer opisuje przykład języka Abiponów w Paragwaju, gdzie „lokalne słowo oznaczające jaguara zostało zmienione trzykrotnie” w ciągu trzech lat (J. G. Frazer, op. cit., s. 286).

⁸⁶ Por. B. Walczak, op. cit., s. 57.

⁸⁷ C. Lévi-Strauss, *Skuteczność symboliczna*, tłum. K. Pomian [w:] *Antropologia słowa...*, s. 247.

⁸⁸ Ibidem, s. 256.

⁸⁹ Ibidem, s. 255.

⁹⁰ Ibidem, s. 254.

⁹¹ S. Niebrzegowska-Bartmińska, *Idea działającego słowa w tekstach polskich zamówień*, „Etnolingwistyka” 2001, t. 13, s. 107.

⁹² B. Malinowski, *Ogrody koralowe...*, s. 383.

⁹³ Ibidem.

⁹⁴ C. Lévi-Strauss, op. cit., s. 254.

pobudzania⁹⁵ do aktywnej walki z trudnościami „chora, z chwilą, gdy zrozumiała, [...] powraca do zdrowia”⁹⁶.

Powtarzając za Richardem Kieckheferem, można więc zauważyć, iż sposób funkcjonowania wypowiedzi performatywnych musi być interpretowany w dwojaki sposób. Autor zauważa bowiem, że zaklęcie nie tylko dysponuje szeroko rozwiniętym aparatem lingwistycznym – który konstituuje w sensie formalnym – ale jednocześnie aktywnie korzysta z mocy i autorytetu sił wyższych. Formalnie rzecz ujmując, „zwykłe nakazy, może powtórzone trzykrotnie”⁹⁷ to już zaklinanie, ale faktycznej mocy nabiera ono dopiero „przez odwołanie się do osób, rzeczy lub zdarzeń świętych”⁹⁸. Ukazuje to istotną cechę magii językowej w swoim pierwotnym rozumieniu – jest ona czymś znacznie głębszym niż tylko sprawnie działającym zestawem zabiegów stylistycznych, musi bowiem (i jest to element immanentny, i konieczny) komunikować się z tym, co nadprzyrodzone i potężne. Oczywiście w rozumieniu osób zaangażowanych w zaklinania czy rytualne egzorcyzmy (dla których element oralny jest kluczowy) nie było wyraźnie zarysowanego podziału między tym, co formalne, a tym, co święte lub magiczne – wierzone i uznawano *ad hoc*, że „same słowa jako takie mają w sobie określoną moc”⁹⁹. Większość ludowych zaklęć powstawała jako praktyczne, funkcjonalne rozwiązanie konkretnego problemu, tym samym liczyła się skuteczność, a nie jej wytłumaczenie: „ważniejsze było samo ich działanie niż sposób, w jaki działały”¹⁰⁰.

BIBLIOGRAFIA

- Austin J., *How to do things with words. Second Edition*, Cambridge 1975.
 Buchowski M., *Magia i rytuał*, Warszawa 1993.
 Czerwiński M., *Magia, mit, fikcja*, Warszawa 1975.
 Derive J., *Słowo i władza w kulturze oralnej*, tłum. A. Kędzierska [w:] *Antropologia słowa. Zagadnienia i wybór tekstów*, oprac. G. Godlewski, A. Mencwel, R. Sulima, wstęp i red. G. Godlewski, Warszawa 2003.
 Engelking A., *Kłątwa. Rzecz o ludowej magii słowa*, Wrocław 2000.
 Frazer J. G., *Słowa tabu*, tłum. H. Krzeczkowski [w:] *Antropologia słowa. Zagadnienia i wybór tekstów*, oprac. G. Godlewski, A. Mencwel, R. Sulima, wstęp i red. G. Godlewski, Warszawa 2003.

⁹⁵ Ibidem, s. 256.

⁹⁶ Ibidem, s. 254.

⁹⁷ R. Kieckhefer, op. cit., s. 113.

⁹⁸ Ibidem.

⁹⁹ Ibidem, s. 119.

¹⁰⁰ Ibidem.

- Grzegorzczkowska R., *Jak rozumieć kreatywny charakter języka* [w:] *Kreowanie świata w tekstach*, red. A. M. Lewicki, R. Tokarski, Lublin 1995.
- Grzegorzczkowska R., *O specyficznych funkcjach wypowiedzi religijnych. Akty sakralne a akty magiczne*, „Etnolingwistyka” 2001, t.13.
- Kieckhefer R., *Magia w średniowieczu*, tłum. I. Kania, Kraków 2000.
- van der Leeuw G., *Słowo święte i uświęcające*, tłum. J. Prokopiuk [w:] *Antropologia słowa. Zagadnienia i wybór tekstów*, oprac. G. Godlewski, A. Mencwel, R. Sulima, wstęp i red. G. Godlewski, Warszawa 2003.
- Lévi-Strauss C., *Mysł nieoswojona*, tłum. A. Zajęczkowski, Warszawa 1969.
- Lévi-Strauss C., *Skuteczność symboliczna*, tłum. K. Pomian [w:] *Antropologia słowa. Zagadnienia i wybór tekstów*, oprac. G. Godlewski, A. Mencwel, R. Sulima, wstęp i red. G. Godlewski, Warszawa 2003.
- Malinowski B., *Etnograficzna teoria słowa magicznego*, tłum. B. Leś [w:] *Antropologia słowa. Zagadnienia i wybór tekstów*, oprac. G. Godlewski, A. Mencwel, R. Sulima, wstęp i red. G. Godlewski, Warszawa 2003.
- Malinowski B., *Mit, nauka i religia* [w:] idem, *Dzieła*, t. 7, tłum. B. Leś, Warszawa 1990.
- Malinowski B., *Mit w psychice człowieka pierwotnego*, tłum. B. Leś [w:] *Antropologia słowa. Zagadnienia i wybór tekstów*, oprac. G. Godlewski, A. Mencwel, R. Sulima, wstęp i red. G. Godlewski, Warszawa 2003.
- Malinowski B., *Ogrody koralowe i ich magia* [w:] idem, *Dzieła*, t. 5, tłum. B. Leś, Warszawa 1987.
- Malinowski B., *Potęga słów w magii. Niektóre dane językowe* [w:] idem, *Argonauci Zachodniego Pacyfiku*, tłum. B. Olszewska-Dyoniziak i S. Szynkiewicz, Warszawa 1986.
- Malinowski B., *Słowo w kontekście działania*, tłum. B. Leś [w:] *Antropologia słowa. Zagadnienia i wybór tekstów*, oprac. G. Godlewski, A. Mencwel, R. Sulima, wstęp i red. G. Godlewski, Warszawa 2003.
- Niebrzegowska-Bartmińska S., *Idea działającego słowa w tekstach polskich zamówień*, „Etnolingwistyka” 2001, t. 13.
- Sapir E., *Język*, tłum. B. Stanosz, R. Zimand [w:] *Antropologia słowa. Zagadnienia i wybór tekstów*, oprac. G. Godlewski, A. Mencwel, R. Sulima, wstęp i red. G. Godlewski, Warszawa 2003.
- Stewart F., Farrar J., *A Witches' Bible. The Complete Witches Handbook*, Marlborough 1997 (reprint z 2016).
- Walczak B., *Magia językowa dawniej i dziś* [w:] *Język zwierciadłem kultury, czyli nasza codzienna polszczyzna*, red. H. Zgólkowa, Poznań 1988.

SUMMARY

SPELLS, TABOO WORDS AND CONJURATIONS –
HOW DOES THE LANGUAGE CREATE THE WORLD?
MAGICAL FUNCTION OF LANGUAGE IN PRIMITIVE SOCIETIES

The article, which is grounded in cultural anthropology and linguistics, revolves around the topic of language and its performative (magical) function. The authoress analyzes the connection between the magic and the language – spells, curses, conjuration and ordering, magical formulas, taboo words – and shows the basic mechanisms of performative language. References include, among others, the works of Bronisław Malinowski, George Frazer and Renata Grzegorzczkova.

Maria Szymańska-Ilnata

MUZYCZNO-MAGICZNE PRAKTYKI MIESZKAŃCÓW ZACHODNIEJ SUMATRY WE WSPÓŁCZESNOŚCI I RELACJACH O „CZASACH DAWNYCH”¹

Instytut Sztuki PAN, Muzeum Azji i Pacyfiku

Wyżyny centralno-zachodniej części Sumatry uznawane są za kolebkę kultury Minangkabau, rozwijającej się od wieków i stanowiącej jedną z najbardziej charakterystycznych i unikalnych na świecie. Grupa etniczna Minangkabau, której populację szacuje się obecnie na około 8 mln² (z czego połowa zamieszkuje Sumatrę Zachodnią), zyskała zainteresowanie badaczy (głównie antropologów kultury), ponieważ – pomimo przyjęcia islamu – pozostała społecznością matriarchalną. To połączenie pozornie sprzecznych ze sobą elementów od lat przyciąga uwagę zachodnich naukowców i stanowi przedmiot ich badań i opracowań. Innym, równie interesującym, choć dotychczas mniej zbadanym zagadnieniem, jest współistnienie lub nawet łączenie tradycji przedislamskich z muzułmańskimi ceremoniami. Ludziom Minangkabau udało się bowiem zachować wiele wierzeń i rytuałów wcześniejszych, choć w Indonezji postrzega się ich jako ortodoksyjnych muzułmanów³.

Celem niniejszego artykułu jest zaprezentowanie związków muzyki i magii oraz pokazanie, że pomimo dążeń urzędów i szkół do budowania społeczeństwa nowoczesnego, odchodzącego od dawnych, przedmuzułmańskich wierzeń, praktyki magiczne są nadal obecne w codziennym życiu wielu mieszkańców Sumatry Zachodniej. Podstawą do napisania tekstu stały się osobiste doświadczenia autorki nabyte podczas badań terenowych przeprowadzonych na Zachodniej Sumatrze w latach 2011, 2013 i 2015. Polegały one na prowadzeniu i rejestrowaniu wywiadów z osobami związanymi z tradycyjną kulturą muzyczną pochodzącymi z różnych warstw społecznych i mającymi różnorodne wykształcenie. Byli wśród nich zarówno wiejscy muzycy, jak i absolwenci szkół artystycznych oraz pracownicy instytucji kultury. Materiałem do

¹ Tekst powstał w trakcie realizacji projektu *Kultura muzyczna Sumatry w świetle źródeł historycznych i terenowych badań współczesnych* sfinansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji numer DEC-2013/09/N/HS2/02145.

² Por. *Mingangjabau* [w:] *Encyklopædia Britannica* [on-line:] <http://www.britannica.com/topic/Minangkabau> [17.10.2016].

³ Por. Proyek Penelitian dan Pencatatan Kebudayaan Daerah, *Adat istiadat daerah Sumatera Barat*, [s.l.] 1980, s. 136.

analizy stały się również obserwowane i rejestrowane uroczystości, rytuały i koncerty. Wśród zgromadzonej literatury dominowały maszynopisy prac dyplomowych studentów uczelni artystycznych oraz publikacje lokalnych i zagranicznych badaczy. Magia w kulturze Minangkabau nie jest jednak tematem często podejmowanym i w pracach naukowych występuje raczej jako wątek marginalny. Dotychczas jedynymi pracami autorstwa indonezyjskiego badacza poświęconymi rytuałom magicznym w muzyce, jakie udało mi się pozyskać, są książka i artykuł autorstwa Marzama – wykładowcy na uniwersytecie w Padang.

MAGIA W KULTURZE MINANGKABAU

W kulturze Minangkabau osoby posiadające magiczną moc zazwyczaj ukrywają ten fakt przed nieznanymi, a dowiedzieć się o nim można wyłącznie od innych ludzi, najczęściej okolicznych mieszkańców, korzystających z tego typu usług. Te wyjątkowo utalentowane osoby określane są w języku indonezyjskim i minangkabau terminem *dukun lub pawang*, który tłumaczyć będę jako „szaman”⁴. Na Sumatrze rozróżniana jest biała i czarna magia – *ilmu gaib putih* i *ilmu gaib hitam*. Czarna magia polega na wykorzystaniu nadprzyrodzonych zdolności oraz kontakcie ze złymi duchami nazywanymi dżinami lub szatanem. Stoi ona zatem w sprzeczności z religią, a osoby specjalizujące się w niej nie uczestniczą w życiu społeczności i często są niedbającymi o higienę samotnikami⁵. Zupełnie inaczej charakteryzowani są szamani zajmujący się białą magią. Uważa się, że są to osoby głęboko wierzące, dobrzy muzułmanie, którzy zabiegi magiczne poprzedzają modlitwą o wsparcie do Allaha. Są one więc szanowane przez społeczność i działają na jej korzyść⁶. Wielu szamanów odprawia zarówno rytuały czarnej, jak i białej magii. Jest jednak kilka wyjątkowych, hierarchizowanych specjalizacji, które wymagają większych umiejętności, a należą do nich *pawang buaya* (szaman od krokodyli), *pawang ular* (szaman od węży) i najwyższa – *pawang manangkok harimau* (szaman łapiący tygrysy)⁷. Ta ostatnia z nich jest szczególnie interesująca, gdyż wykorzystuje w rytuałach instrumenty muzyczne. Tygrysy zajmują w kulturze Minangkabau szczególne miejsce. Związane jest to z legendą, która mówi, że jeden z władców Minangkabau, Sri Maharajo Dirajo, zaaranżował małżeństwa swoich dzieci ze zwierzętami, wobec czego przodkami mieszkańców rejonu Agam są człowiek i tygrysica⁸. Jeden z moich rozmówców, Umar Malin Parmato twierdzi, że tygrys jest „bratem człowieka”, a dowodem na to jest taka sama liczba i kształt palców. Wspominał on, że widział kiedyś z bliska łapę tygrysa, oraz że jego palce

⁴ Terminu „szaman” używam, zdając sobie sprawę z tego, iż nie do końca przystaje on do omawianej problematyki oraz nie oddaje w pełni cech określanej w ten sposób osoby. Z powodu braku innego, bardziej odpowiedniego terminu, będę go jednak stosować zamiennie z terminem indonezyjskim *dukun*.

⁵ Por. Proyek Penelitian dan Pencatatan Kebudayaan Daerah, op. cit., ss. 142–143.

⁶ Por. ibidem.

⁷ Por. M. Kartomi, *Musical Journeys in Sumatra*, Urbana 2012, s. 28.

⁸ Por. ibidem, s. 30.

wyglądają bardzo podobnie do palców człowieka⁹. Jeszcze na początku XX wieku tygrysy żyjące w dżungli sumatrzeńskiej były realnym zagrożeniem dla ludzi, jednak w związku z tym, iż ludzie Minangkabau uznawali ich za swoich przodków, darzono je ogromnym szacunkiem. Panowały określone zasady, które pozwalały zabijać je tylko w sytuacji, jeżeli tygrys dopuścił się grzechu, czyli zaatakował siedlisko ludzkie i zabił zwierzę domowe bądź człowieka. Wierzono, że *pawang manangkok harimau* rozpozna i złapie właściwego, winnego tygrysa, który następnie zostanie przez społeczność ukarany za swoje czyny.

SZAMANI Z SUMATRY I ICH INSTRUMENTY MUZYCZNE

Na Sumatrze Zachodniej niemal każde działanie muzyczne jest poprzedzone działaniem magicznym. Magiczne zabiegi nie towarzyszą natomiast powstawaniu większości instrumentów muzycznych. Są jednak od tej reguły wyjątki, a dotyczą one instrumentów, które tworzone są wyłącznie w celu późniejszego wykorzystywania do zabiegów magicznych (najczęściej czarnej magii). Przykładem takiego instrumentu jest bambusowy flet *saluang darek*, w okolicach miasta Payakumbuh nazywany także *saluang sirompak* (il. 1). Według wierzeń miejscowej ludności, *saluang sirompak* wykonany mógł być tylko z kawałka bambusa zdobytego w określony sposób. Mógł on być znaleziony w wodzie, przed meczetem, zawieszony w środku rosnącej kępy,



Il. 1. Mawardi B. A. grający na *saluang darek*, 29.03.2013 r. [fot. Maria Szymańska-Ilnata]

⁹ Umar Malin Parmato, 9.05.2015 r., zarejestrowana relacja ustna w zbiorach autorki.

złamany samoistnie (bez udziału człowieka) lub ukradziony z domostwa, w którym używany był do suszenia prania. Nie mógł być ucięty samodzielnie przez osobę, która planowała wykonanie instrumentu¹⁰. Odpowiedni sposób pozyskania materiału miał zapewniać większą moc magiczną powstałego z niego fletu. Wykonanie otworów palcowych w instrumencie także obwarowane było zasadami. Każdy z nich mógł powstać dopiero po jednym z następujących wydarzeń: po krwawej śmierci człowieka, po śmierci kobiety w ciąży, po powieszeniu się człowieka, po śmierci człowieka trafionego przez piorun lub po usłyszeniu głosu sokoła w środku nocy. Osoba wykonująca ten instrument nie mogła być jednak świadkiem żadnego z tych zdarzeń, a powinna jedynie usłyszeć o nich od kogoś innego. Wówczas mogła przystąpić do wykonania jednego otworu palcowego fletu¹¹. Z wykonaniem kolejnego trzeba było poczekać, aż ponownie nastąpi któreś z wymienionych zdarzeń¹². Powstały w ten sposób flet używany był następnie podczas rytuału zamówionego przez mężczyznę, którego zaloty zostały odrzucone, a jego celem było opętanie młodej kobiety i zmuszenie jej do pokochania go. Jeśli jednak odmówiła ona w sposób grzeczny, magia na nią działała¹³. W procesie „czarowania” uczestniczyły najczęściej trzy osoby: *pawang* (szaman wypowiadający mantry i grający na *gasiang tangkurak*), *tukang ombuh saluang sirompak* (osoba grająca na *saluang sirompak*), *tukang sog*a (osoba wchodząca w trans, wydająca okrzyki, tańcząca itp.)¹⁴. Aby rytuał mógł się odbyć, osoba zamawiająca go musi wcześniej przygotować ofiarę (*pambaokan*) składającą się z żółtego ryżu, odpowiednio przygotowanych ziaren ryżu (*bareh rondang*), lubianego przez duchy rodzaju kwiatów (*bungo panggia-panggia*), kadzidła oraz czegoś należącego do dziewczyny, którą chce opętać (włosów, paznokcia, fragmentu stroju, zdjęcia i tym podobnych). Szaman udaje się z tymi przedmiotami na siedem odpowiednich cypli i tam odprawia rytuał, podczas którego składa dary, pali kadzidło, przy dźwiękach *saluang sirompak* wypowiada mantry, a *tukang sog*a wpada w trans, tańczy, wspina się i krzyczy, po to, aby to samo działo się z dziewczyną ku której skierowany jest rytuał. Identyczne czynności powtarzane są na kolejnych cyplach¹⁵. Podczas rytuału szaman wprawia w wirowy ruch *gasiang tangkurak* – narzędzie dźwiękowe o największej magicznej mocy spośród wszystkich instrumentów muzycznych używanych przez ludzi Minangkabau.

Gasiang tangkurak, czyli czurynga składa się z niewielkiej płytki z centralnie umieszczonymi dwoma otworami, przez które przeciągnięty jest sznurek, następnie zawiązany w pętlę (il. 2.). Przed rozpoczęciem gry należy skrócić sznurek, który

¹⁰ Erizal, *Instrumen tiup karawitan Minangkabau*, Padang Panjang 1990, s. 47.

¹¹ Ibidem, s. 49; Basa Puni, 7.05.2015 r., zarejestrowana relacja ustna w zbiorach autorki.

¹² Zasady te potwierdził także podczas rozmowy Syahril (26.08.2011 r., zarejestrowana relacja ustna w zbiorach autorki).

¹³ Por. Marzam, *Basirompak. The Revenge Manifestation of Minangkabau Community of Taeh Baruah, Payakumbuh, West Sumatera*, „Journal of Southeast Asian Studies” 2008, nr 1, s. 206.

¹⁴ Por. ibidem.

¹⁵ Por. ibidem, ss. 215–216.



Il. 2. Czurynga *gasiang tangkurak*, 20.03.2013 r. [fot. Maria Szymańska-Ilnata]

następnie rozkręca się poprzez naprężenie, co wprawia w ruch wirowy nanizaną na niego płytkę i powoduje powstawanie buczonego dźwięku. *Gasiang tangkurak* używany jest tylko przez niektórych, największych szamanów, ponieważ zdobycie tego rekwizytu i odpowiednich umiejętności wymaga wyjątkowej siły i udowodnienia swoich magicznych zdolności. *Gasiang* wykonywany jest z ludzkiej kości czołowej pozyskanej przez szamana z ciała odpowiedniej osoby, zmarłej co najwyżej 100 dni wcześniej. Marzam pisze, że *gasiang* wykonywany był z czaszki osoby odważnej. Używa także określenia *berilmu*, które tłumaczyć można jako „posiadający moc”, „posiadający wiedzę/umiejętności”. Wspomina też, o tym, że szaman zwykle przechowywał także pukiel włosów osoby, z której czaszki wykonał *gasiang*¹⁶. Nie każdy szaman musiał jednak wykonywać czuryngę osobiście. Najczęściej dziedziczył ją po swoim nauczycielu, gdy przeszedł już wszystkie próby potwierdzające gotowość do odprawiania najtrudniejszych i najbardziej ryzykownych rytuałów czarnej magii. O tych procesach opowiedziała mi szamanka Nurida z okolic miasta Solok (il. 3). Posiada ona *gasiang* otrzymany od swojego nauczyciela, który z kolei odziedziczył go po swoim przodku. Nurida twierdzi, że używany jest on już przez siedem pokoleń przekazujących sobie, wraz z instrumentem, jego historię niezbędną do wezwania podczas rytuału ducha osoby, z której czaszki został on wykonany. Zgodnie z relacją Nuridy szaman powinien uzyskać zgodę osoby, z której czaszki chciał wykonać *gasiang*, a po jej śmierci potwierdzić

¹⁶ Por. Marzam, *Basirompak. Sebuah transformasiaktivitas ritual magis menuju seni pertunjukan*, Yogyakarta, 2002, s. 130.

ją u jej rodziny. Szaman używający *gasiang* musi znać nazwisko osoby, z której kości został wykonany, wiedzieć, co lubiła i gdzie jest pochowana. Powinien składać jej ofiary i „karmić” *gasiang*, aby zyskać przychylność ducha zmarłego¹⁷. Nurida przyznaje, że *gasiang tangkurak* używany jest przez nią w trzech rodzajach rytuałów: leczeniu, przywołaniu osoby, za którą ktoś tęskni, lub która zaginęła, oraz do opętania dziewczyny, która odmówiła wyjścia za mąż za jakiegoś chłopaka. Ludzie Minangkabau wierzą, że każdy człowiek ma dwie dusze. Jedna to ta właściwa, dająca życie. Druga nazywana jest *sumangak* (ind. *semangat*) i utożsamiana jest z siłami witalnymi. Choroby mogą być efektem opanowania tej drugiej duszy przez złe moce i wówczas uzdrowienie możliwe jest tylko w wyniku interwencji szamana, który dysponuje większą mocą niż osoba rzucająca czar¹⁸.

Uzdrowianie zazwyczaj nie wymaga użycia *gasiang*, ale w najtrudniejszych przypadkach jest on stosowany, choć nie jako narzędzie dźwiękowe. Chora osoba musi jedynie wypić wodę, w której *gasiang* był zamoczony.

Jako instrument muzyczny *gasiang* używany jest w czarnej magii do opętania kogoś w rytuale opisanym powyżej lub przez szamanów specjalizujących się w łapaniu tygrysów do zwabienia ich do klatki. Kiedy lokalna społeczność uzna, że tygrys rzeczywiście naruszył panujące zasady (w świecie Minangkabau przyjęte bowiem było, że tygrysy są władcami dżungli, a ludzie – terenów zurbanizowanych) wzywa i opłaca dwóch szamanów, których zadaniem jest odnalezienie winnego zwierzęcia i przyprowadzenie go do wioski. Szamani udają się do dżungli w nocy, ustawiają otwartą klatkę, w której przywiązana jest koza lub inne zwierzę pełniące rolę przynęty, a następnie przystępują do wykonywania pieśni i grania na flecie. W pieśniach wymieniają winy zwierzęcia, tłumacząc dlaczego muszą je złapać i zachęcają je do wejścia do klatki. Pieśni mają różną moc i jeśli te o najsłabszym działaniu nie sprowadzą



Il. 3. Szamanka Nurida prezentuje sposób grania na *gasiang tangkurak*, 20.03.2013 r. [fot. Maria Szymańska-Ilnata]

¹⁷ Nurida, 20.03.2013 r., zarejestrowana relacja ustna w zbiorach autorki.

¹⁸ Ibidem.

tygrysa, stosowane są o stopień silniejsze. Wyróżnianych jest jedenaście stopni, a pomiędzy tymi najsilniejszymi używany jest *gasiang tangkurak*¹⁹. Szamani godzą się na zaprezentowanie postronnym osobom jedynie najsłabszych pieśni. Nigdy jednak nie pozwalają, aby ktokolwiek towarzyszył im w nocnych wyprawach do dżungli w celu złapania tygrysa. Jak pisze Margaret Kartomi, prawdopodobnie jedyna osoba opisująca rytuały związane z łapaniem tygrysów, choć szamani, których spotkała, zgodzili się zaśpiewać dla niej najsłabsze z pieśni, to nie pozwolili usłyszeć dźwięku wirującego krążka. Obawiali się, że moc jego dźwięku nie pozwoli badaczce na opuszczenie miejsca, w którym rozmawiali²⁰. Kartomi swoje badania prowadziła w latach siedemdziesiątych XX wieku i już wtedy z trudnością znalazła osoby, które zajmowały się łapaniem tygrysów. Podczas moich badań spotkałam tylko jednego człowieka, który opowiadał o swoich kontaktach z tygrysami, lecz nie przyznał się do tego, że jest szamanem. Aby uzyskać tego typu informacje trzeba zdobyć zaufanie szamana, co badaczowi nie zawsze się udaje. W czasie mojego spotkania z Umarem Malinem Parmato do jego domu przybyła grupa okolicznych chłopców i mężczyzn zaciekawiona moją obecnością. Myślę, że ta sytuacja w dużej mierze przyczyniła się do tego, że mój rozmówca nie do wszystkiego chciał się przyznać. Wspominał jednak wydarzenia sprzed ponad pięćdziesięciu lat, kiedy w sąsiedniej wiosce został złapany tygrys. Miejscowa ludność zorganizowała wówczas procesję, w której przy dźwiękach muzyki niosła go wokół wioski, zadając mu pytania dotyczące jego win. Jeżeli na pytanie, czy w danym miejscu zabił jakieś konkretne zwierzę tygrys odpowiedział ryknięciem, uznawano, że przyznał się do winy i należała się mu kara²¹. Umar Malin Parmato twierdzi, że w 1961 roku odbyła się ostatnia w okolicy tego typu uroczystość. Później został zabity jeszcze jeden tygrys, ale nie odprawiono należycie ceremonii, w związku z czym przez kolejne noce inne tygrysy niepokoiły mieszkańców. Mój rozmówca zauważa fakt, że tygrysów jest już bardzo mało i również z tego powodu od tamtych czasów w okolicy nie odprawiano uroczystości. Prawdopodobnie przyczynia się to także do zanikania wiedzy o szamanach łapiących tygrysy i zmniejszaniu się liczby tych specjalistów.

Czuryngę *gasiang tangkurak* poznałam zatem bliżej jedynie w kontekście czarów mających opętać dziewczynę. Udało mi się na tyle zyskać zaufanie szamanki Nuridy, że nie tylko pokazała mi to narzędzie dźwiękowe, ale nawet zaprezentowała jego dźwięk. Opowiedziała także jego historię. Wart podkreślenia jest fakt, że jak się okazało podczas wywiadu, jej sąsiedzi nie widzieli wcześniej wirującego krążka i nie wiedzieli, jak on wygląda. Towarzyszący nam podczas rozmowy okoliczni mieszkańcy byli bardzo zdziwieni i zaciekawieni, kiedy Nurida wyjęła *gasiang*. Na ich twarzach widoczna była też pewna obawa. Świadczy to moim zdaniem o ich wierze w moc tego narzędzia i jego ewentualny negatywny wpływ na niepożądanego słuchacza. W związku z oficjalnym zakazem stosowania czarnej magii szamani najczęściej nie przyznają się do jej praktykowania. Podczas pobytów na Zachodniej Sumatrze

¹⁹ Por. M. Kartomi, op. cit., s. 33.

²⁰ Por. ibidem.

²¹ Umar Malin Parmato, 09.05.2015 r., zarejestrowana relacja ustna w zbiorach autorki.

kilkukrotnie rozmawiałam z muzykami bardzo dokładnie opisującymi przebieg rytuału, w którym szaman ma zamiar opętać dziewczynę. Twierdzili, że wiedza ta została im przekazana przez przodków, a sami nigdy nie uczestniczyli w tego typu rytuałach. Zadziwiająca jednak była szczegółowość ich opisu, a w niektórych wypadkach także znajomość wykonywanych w czasie rytuału pieśni. Wielokrotnie odnosiłam więc wrażenie, że nie chcą się do praktykowania przyznać, a ich szczegółowa wiedza nie może pochodzić jedynie z zasłyszanych opowieści.

MUZYK I JEGO SPOSOBY NA DOBRY WYSTĘP

Wykonywanie rytuałów magicznych nie jest na Sumatrze Zachodniej zarezerwowane wyłącznie dla specjalistów. Wiele osób na co dzień stosuje różne zabiegi mające przynieść im szczęście czy zapewnić zdrowie. Wśród nich są także muzycy, którzy często bywają narażeni na niebezpieczeństwo podczas występów poza swoją wioską. Muzycy uważają, że muszą się zabezpieczać przed działaniem konkurencji. Jeśli jadą grać na uroczystościach w wiosce, w której mieszka inny muzyk, który nie został poproszony o występ, obawiają się, że może on z zazdrości starać się im przeszkodzić. Stosując magię może on spowodować popsucie się instrumentu, na przykład pęknięcie struny w przypadku chordofonów lub pęknięcie bambusowego fletu. Może również wpłynąć na kondycję samego muzyka – spowodować utratę głosu lub pamięci, co przeszkodzi w snuciu popularnych w kulturze Minangkabau długich, epickich opowieści. Muzycy, wyjeżdżając na występy, starają się zatem również w magiczny sposób zabezpieczyć.

Zabezpieczanie instrumentów przed uszkodzeniami natury fizycznej polega przede wszystkim na rytualnych kąpielach. *Talempong*²² przed pierwszym użyciem jest kąpany w wodzie z sokiem z cytryny i kwiatami – *balimau*²³. Następnie środek instrumentu jest od wewnętrznej strony smarowany wapnem, które pozostawia białe osady na instrumencie (il. 4). Ten zabieg również ma znaczenie magiczne, o czym opowiedzieli między innymi muzycy z okolic jeziora Singkarak. Twierdzili, że przed pomalowaniem trzeba zagotować *talempong* w kwaśnej wodzie. Proces ten nazwali *pitunang*, a właśnie tym terminem określa się magiczne działania i amulety. Kąpiel ma ich zdaniem sprawić, że nawet gdy przestaną grać, słuchacze nadal będą słyszeć muzykę. Po wyschnięciu instrument smaruje się wapnem *sadah* (ind. *sirih*), nad którym wcześniej wypowiedziano mantry²⁴. Wszystkie instrumenty powinny być przechowywane wysoko – nie mogą leżeć nisko, ponieważ ktoś mógłby nad nimi przejść, co spowodowałoby utratę ich dźwięku. Jeśli jednak już się to stało, należy wykonać odpowiednie magiczne rytuały. Szamani mają na to swoje sposoby, jednak zwykły człowiek, który nie posiada magicznej mocy, też może sobie z takim problemem poradzić. Musi jednak sam pragnąć przywrócenia dźwięku instrumentowi (nie może

²² Zestaw 5 lub 6 gongów, jeden z najważniejszych i najpopularniejszych instrumentów w kulturze Minangkabau.

²³ Suar, 31.08.2011 r., zarejestrowana relacja ustna w zbiorach autorki.

²⁴ Syamsuar, Syaiful, Kasril, Syafri, 27.03.2013 r., zarejestrowana relacja ustna w zbiorach autorki.



Il. 4. Wnętrze jednego z gongów talempongu z widoczną białą, magiczną substancją, 22.03.2013 r.
[fot. Maria Szymańska-Ilnata]

być do tego zmuszony) i zanieść go na specjalne, magiczne miejsce. Tam powinien poprosić duchy o nadanie instrumentowi ładnego dźwięku oraz pozostawić go na noc. W kulturze Minangkabau wyróżniane są noce dobre dla czarów – z czwartku na piątek i z soboty na niedzielę. Taki sposób przywracania dźwięku *talempongowi* może wymagać powtórzenia, ale, według relacji muzyka Bahara, powinien przynieść oczekiwany skutek²⁵. Inny muzyk, Mawardi, wspominał natomiast, że można przywrócić dźwięk fletowi, który utracił go, gdy ktoś nad nim przeszedł, obmywając go kwiatami *bungo rampai* i okadzając²⁶. Sposoby odzyskiwania dźwięku instrumentu oraz wyjaśnienia pewnych zabiegów różnią się w zależności od regionu. Trudno doszukać się przyczyn tych różnic i określić, czy są one spowodowane rzeczywiście inną praktyką i wierzeniami, czy też wiązać je należy z zanikającą wiedzą na temat działań magicznych i mylnymi interpretacjami. Być może także nie każdy rozmówca chciał do końca zdradzać swoje tajemnice. Te różnice w opisie praktyk magicznych nie są jednak na tyle duże, aby uniemożliwić wyłonienie bardziej ogólnych zasad nimi kierujących. Wielu muzyków potwierdzało stosowanie rytualnego obmywania i okadzania instrumentów, choć niektórzy mówili o jednym rytuale organizowanym po wykonaniu instrumentu, a inni, jak Basir, twierdzili, że można je stosować przed każdorazowym użyciem *talempongu*, co zapewniać mu ma ładniejszy dźwięk²⁷. Różnie

²⁵ Bahar, 28.03.2013 r., zarejestrowana relacja ustna w zbiorach autorki.

²⁶ Mawardi B.A., 29.03.2013 r., zarejestrowana relacja ustna w zbiorach autorki.

²⁷ Basir, 28.03.2013 r., zarejestrowana relacja ustna w zbiorach autorki.

wyjaśniane było także białe zabarwienie w środku gonów *talempongu*. Według relacji jednych muzyków miało powodować ładniejszy dźwięk, a według innych zabezpieczenie przed działaniami magicznymi powodującymi pęknięcie instrumentu²⁸.

Bardzo ciekawą relację przedstawił Syafril, starszy muzyk prowadzący grupę grającą na *indangu* i *talempongu*. *Indang* to sztuka, w której wykorzystuje się zestaw kilkunastu niewielkich bębnów obręczowych, na których młodzi chłopcy grają, siedząc i wykonując taneczne gesty rękami. Podczas występów rywalizują ze sobą dwie grupy muzyków, zadając sobie nawzajem pytania dotyczące historii i tradycji Minangkabau oraz zasad islamu. Przygotowując bęben obręczowy *indang* do użycia, należy pomieścić membranę a obręcz włożyć pasmo rattanu zwane *sidak*, aby uzyskać odpowiednią wysokość brzmienia (il. 5). Syafril wspomina, że podczas jednego z występów, kiedy wziął *sidak* do ręki, zamienił się on pod wpływem działań magicznych w węża. Innym razem, kiedy jego grupa chciała zejść ze sceny na przerwę, mata, na której siedzieli przykleiła się do ich spodni i nie mogli wstać. Jeszcze inny rodzaj czarów, którego doświadczył, wywoływał ból brzucha, którego dotknięcie powodowało natychmiastowe wypróżnienie. Syafril uważa, że były to działania magiczne ich przeciwników – osób współpracujących z grupą muzyków, z którą współzawodniczyli. Dawniej zawody w grze na *indang* traktowano bardziej poważnie i grupa, która je wygrywała, zyskiwała szacunek i podziw całej społeczności, co przekładało się na większą liczbę zaproszeń na występy. Współcześnie rzadziej spotyka się taką zaciętą rywalizację oraz stosowanie magii. Syafril uważa jednak, że zawsze należy zachować ostrożność i ostrzega członków swojego zespołu, aby nie pili wody podanej przez nieznanym, bo właśnie wtedy mogą być poddani działaniu czarnej magii²⁹.

Część muzyków, z którymi rozmawiałam, uważa, że opisane powyżej zdarzenia są spowodowane zazdrością innych muzyków lub chęcią wyeliminowania konkurencji. Odminną interpretację przedstawił Eri Jambang, opowiadając o swoim przyjacielu Rudim, który podczas występu w Banda Panduang stracił głos. Mój rozmówca uważa, że była to częściowo wina śpiewaka, który stworzył i wykonał wiersz nakazujący ustąpienia mu miejsca. Eri Jambang twierdzi, że było to niegrzeczne zachowanie, które ukarane zostało zastosowaniem czarnej magii. Według relacji Rudi przez kilkanaście dni nie mógł się odezwać, a laryngolodzy, których odwiedził, nie rozpoznali żadnych objawów choroby. Rudi odzyskał głos dopiero wtedy, kiedy przeprosił za swoje niestosowne zachowanie³⁰.

Z przytoczonych powyżej opowieści muzyków wynika, że większość z nich wierzy w moc czarnej magii, mogącej przeszkodzić im w wykonywaniu pracy. Wolą się zatem zabezpieczyć, również stosując zabiegi magiczne. Część z nich wykonują samodzielnie, a inne zlecają specjalistom, czyli szamanom. Wiele zespołów muzycznych i muzyczno-teatralnych na stałe współpracuje z szamanami, którzy podczas występów dbają o bezpieczeństwo ich członków. Nie zawsze jednak muzycy poprzestają na magicznych

²⁸ Syafril, 22.03.2013 r., zarejestrowana relacja ustna w zbiorach autorki.

²⁹ Ibidem.

³⁰ Eri Jambang, 27.03.2013 r., zarejestrowana relacja ustna w zbiorach autorki.



Il. 5. Syafril grający na bębnie indang, 22.03.2013 r.
[fot. Maria Szymańska-Ilnata]

zabiegach zabezpieczających przed działaniem negatywnych mocy. Często starają się wykorzystywać magię dla własnych korzyści, czyli przede wszystkim w celu wpłynięcia na publiczność, żeby jak najbardziej podobała się jej ich muzyka. To dlatego przed rozpoczęciem gry okadzają instrument, aktywując w ten sposób znajdujący się wewnątrz amulet. Amulety wkładane są do wnętrza *rababu pasisie*³¹ przez otwór rezonansowy. Najczęściej przyjmują one formę niewielkiego kawałka papieru, na którym zapisana jest magiczna formuła w języku arabskim³² (il. 6). *Rabab pasisie* to jedyny instrument używany na Sumatrze, którego budowa pozwala na włożenie amuletu do środka. Jest on jednak bardzo szeroko stosowany i współcześnie staje się coraz bardziej popularny. Muzyków grających na nim można spotkać na całym terytorium zamieszkiwanym przez ludzi Minangkabau, choć pochodzi on z przybrzeżnego rejonu Pesisir.

MAGICZNE TRADYCJE A WSPÓŁCZESNOŚĆ

Większość moich rozmówców, choć opisuje praktyki magiczne, podkreśla, że sama ich nie stosuje, a jedynie zna z opowieści lub obserwacji z czasów dzieciństwa. Niechęć muzyków do rozmowy na ten temat, a lokalnych badaczy do jego opisywania może wynikać z działań urzędów państwowych i szkół. Dążą one do budowania nowoczesnego wizerunku Indonezji, a praktyki magiczne uznają za staroświeckie i „prymitywne”³³. Urzędy do spraw kultury mają za zadanie z jednej strony podtrzymywanie

³¹ Lutnia kształtem bardzo podobna do europejskich skrzypiec, która obecnie jest uznawana na Sumatrze Zachodniej za instrument tradycyjny.

³² Zulpitri, 12.05.2015 r., zarejestrowana relacja ustna w zbiorach autorki.

³³ Sformułowania słyszane w rozmowach z pracownikami Urzędów do spraw Kultury i Turystyki w Padangu, Solok i Painan.

i wspieranie tradycyjnych form sztuki, a z drugiej – ich unowocześnianie. Wspierane są zatem *de facto* wybrane zespoły i soliści, także ci, którzy w swojej muzyce i pieśniach przemycają hasła propagowane przez urzędy. Zadaniem muzyka grającego na *rababie* oraz grup *indang* było dawniej przekazywanie ważnych informacji oraz tekstów moralizatorskich. Współcześnie ich współpraca z urzędami polegać może na udziale w kampaniach na rzecz planowania rodziny, przestrzegania zasad higieny czy dbania o środowisko³⁴. Na zmiany duży wpływ mają także szkoły artystyczne, przede wszystkim Instytut Sztuk Indonezyjskich w Padang Panjang założony w 1965 roku, kształcący między innymi muzyków grających na tradycyjnych instrumentach. Jeden z projektów prowadzonych do niedawna przez ISI polegał na realizowaniu w okolicznych wioskach warsztatów, podczas których studenci



Il. 6. Zulpitri opowiada o wierzeniach związanych z rababem pasisie, 12.05.2015 r. [fot. Maria Szymańska-Ilnata]

i wykładowcy uczyli wiejskich muzyków wykonywania muzyki tradycyjnej w wersji zaakceptowanej przez kierownictwo uczelni i zgodnej z wytycznymi ministerstwa³⁵. Choć wielu studentów ma świadomość istnienia praktyk magicznych związanych z tradycyjną muzyką, to osoby wykształcone na tej uczelni ich nie stosują. Zmieniony został sposób przekazywania wiedzy i umiejętności – z bezpośredniego kontaktu mistrza z uczniem i najczęściej relacji rodzinnych, na formalne, grupowe kształcenie. Absolwenci uczelni inaczej – w sposób zbliżony do europejskiego – podchodzą do gry na instrumencie. Pomijają często aspekty magiczne i mistyczne, które nadal obecne są w praktykach muzyków zyskujących swoje umiejętności w bardziej tradycyjny sposób.

Do dziś istnieją jednak jeszcze społeczności bardziej tradycyjne, wśród których działają szamani oraz muzycy wykorzystujący podczas gry magię. Nadal pełnią oni tam istotne funkcje społeczne i cieszą się uznaniem okolicznych mieszkańców.

³⁴ Ediwar, *Indang Pariaman. Salah satu pertunjukan rakyat Minangkabau*, Padang Panjang, 1995, s. 11.

³⁵ J. Fraser, *Packaging Ethnicity: State Institutions, Cultural Entrepreneurs, and the Professionalization of Minangkabau Music in Indonesia*, Urbana, 2007, ss. 263–270.

Muzyka tradycyjna, choć ulega przemianom, jest ważnym elementem wielu ceremonii i uroczystości rodzinnych i religijnych, a jej magiczne właściwości są powszechnie znane. Muzycy uznawani za posiadających szczególne, magiczne moce budzą wśród słuchaczy respekt i obawy, jednak są chętnie zapraszani na występy. Panuje przekonanie, że ich popularność związana jest z magicznymi umiejętnościami, które ułatwiają zdobycie przychylności publiczności. Wierzą w to przede wszystkim sami muzycy, co z pewnością sprzyja kultywowaniu praktyk magicznych oraz przekazywaniu wiedzy o nich kolejnym pokoleniom.

BIBLIOGRAFIA

- Ediwar, *Indang Pariaman. Salah satu pertunjukan rakyat Minangkabau*, Padang Panjang 1995.
- Erizal, *Instrumen tiup karawitan Minangkabau*, Padang Panjang 1990.
- Fraser J. A., *Packaging Ethnicity. State Institutions, Cultural Entrepreneurs, and the Professionalization of Minangkabau Music in Indonesia*, Urbana 2007.
- Kartomi M., *Musical Journeys in Sumatra*, Urbana 2012.
- Marzam, *Basirompak. Sebuah transformasi aktivitas ritual magis menuju seni pertunjukan*, Yogyakarta 2002.
- Marzam, *Basirompak. The Revenge Manifestation of Minangkabau Community of Taeh Baruah, Payakumbuh, West Sumatera*, „Journal of Southeast Asian Studies” 2008, nr 1.
- Proyek Penelitian dan Pencatatan Kebudayaan Daerah, *Adat istiadat daerah Sumatera Barat*, [s.l.] 1980.

WYWIADY

- Bahar, muzyk grający na flecie *saluang*, 28 marca 2013.
- Basa Puni, muzyk grający na flecie *saluang*, 7 maja 2015.
- Basir, muzyk grający na *talempongu*, 28 marca 2013.
- Eri Jambang, muzyk grający na *rababie pasisie*, 27 marca 2013.
- Mawardi B.A, muzyk grający na flecie *saluang*, 29 marca 2013.
- Nurida, szamanka grająca na *gasiang tangkurak*, 20 marca 2013.
- Suar, muzyk grający na *talempongu* i flecie *saluang*, 31 sierpnia 2011.
- Syafril, muzyk grający w zespołach *indang* i *talempong pacik*, 22 marca 2013.
- Syahrial, muzyk grający na flecie *saluang*, 26 sierpnia 2011.
- Syamsuar, Syaiful, Kasril, Syafri, muzycy grający na *talempongu* i bębnie *adok*, 27 marca 2013.
- Umar Malin Parmato, muzyk grający na *talempongu batuang*, 9 maja 2015.
- Zulpitri, muzyk grający na *rababie pasisie*, 12 maja 2015.

SUMMARY

MUSICAL-MAGICAL PRACTICES OF THE INHABITANTS OF WEST SUMATRA IN PRESENT DAY AND STORIES ABOUT "OLD TIMES"

Among the residents of West Sumatra, Minangkabau people, a belief in magic and magical power of music exists to this day. There are musical instruments built solely to for magic purposes and for shamans specialized in the most difficult magic rituals. Many musicians also seek to improve and use their own magical abilities to protect themselves from the harmful magical influence of their enemies and in order to gain the favour of their audience. Although in a rapidly changing, globalized world these capabilities and beliefs seem to disappear, there are still practicing shamans and musicians who, though they sometimes deny the use of magical treatments, can talk about them vividly. Their stories became the basis to formulate some hypotheses concerning changes in the Minangkabau culture and their causes.

KOKA – MAGICZNA ROŚLINA PERU

Uniwersytet Wrocławski

WSTĘP

Niewiele roślin odegrało w historii tak znaczącą rolę, jak koka (*Erythroxylum coca* Lam.) określana również mianem krasnodrzewu pospolitego lub krzewu kokainowego. Wyniki rozlicznych badań, zwłaszcza palinologicznych oraz bioarcheologicznych, jednoznacznie udowadniają, iż już od okresu wczesnego holocenu¹ w wielu rejonach – szczególnie wysokogórskich – koka stanowiła podstawę egzystencji peruwiańskich rolników².

Roślina ta – odgrywająca niezwykle istotną rolę w tradycyjnej kulturze Andów Centralnych – towarzyszyła niemalże wszystkim ceremoniom religijnym praktykowanym przez południowoamerykańskich Indian. Wykorzystanie rodzimych roślin do diagnozowania i leczenia chorób stanowi podstawową cechę plemiennych rytuałów peruwiańskich społeczności. W przypadku większości praktyk rytualnych można też zaobserwować instytucjonalne wykorzystanie stanów transowych, najczęściej wywoływanych za pomocą substancji psychoaktywnych pochodzenia roślinnego, także liści koki. Substancje roślinne umożliwiały więc lokalnym szamanom odbywanie ekstatycznych podróży do świata niematerialnego, w celu wyproszenia określonych dóbr i pomyślności dla całej wspólnoty³.

Badacze omawianego zagadnienia wyróżniają dziewięć podstawowych gatunków świętych roślin obszaru Andów Centralnych, wykorzystywanych w medycynie oraz praktykach religijnych. Oprócz krzewu kokainowego do grupy tej zaliczono

¹ Por. T. D. Dillehay, J. Rossen, D. Ugent, A. Karathanasis, V. Vasquez, P. J. Netherley, *Early Holocene coca chewing in northern Peru*, „Antiquity” 2010, nr 84, ss. 942–943.

² Część badaczy twierdzi natomiast, iż najwcześniejsze archeologiczne dowody rytualnego wykorzystania liści koki na obszarze Ameryki Południowej należałoby wiązać z kulturą Valdivia, rozwijająca się na terenie Półwyspu Santa Elena w południowo-zachodniej części Ekwadoru. Zarejestrowane na tym obszarze niewielkie pojemniki na wapno (wykorzystywane w trakcie żucia liści koki) oraz figurki coqueros (osób żujących kokę) wiązane są z Fazą Valdivia 4 i datowane na ok. 2100 r. p.n.e. – por. T. Plowman, *Coca Chewing and the Botanical Origins of Coca (Erythroxylum Spp.) in South America* [w:] *Coca and Cocaine. Effects on People and Policy in Latin America*, red. D. Pacini, Ch. Franquemont, New Hampshire 1986, s. 23.

³ Por. M. Dobkin de Rios, M. Cardenas, *Plant hallucinogens, shamanism and Nazca ceramics*, „Journal of Ethnopharmacology” 1980, nr 2; J. Wanot, *Trans, używki i głowy-trofea. Rytuały szamańskie w kulturze Nasca*, „Maska” 2016, nr 30, s. 24.

następujące rośliny: drzewo Cebil lub Vilca (*Anadenanthera*), pnącze Ayahuasca (*Banisteriopsis caapi*), tak zwane trąby anielskie (*Brugmansia*⁴), bieluć dziedzierzawą (*Datura stramonium*), roślinę Canelo (*Drymis winteri*), tytoń (*Nicotiana*), kaktusa San Pedro (*Trichocereus Pachanoi*) oraz roślinę Epena (*Virola surinamensis*)⁵.

Tego typu rośliny w literaturze przedmiotu najczęściej określane są mianem roślin magicznych lub świętych dla rdzennych społeczności⁶. Często stosowany jest również termin „enteogen” – odnoszący się do substancji indukujących doświadczenia o mistycznym lub duchowym charakterze, umożliwiających osiągnięcie odmiennych stanów świadomości⁷.

Najpowszechniej wykorzystywanym enteogenem na terenie Peru jest krzew kokainowy – często uważany za boski dar oraz lek skuteczny w przypadku niemal wszystkich dolegliwości⁸. Przedstawiciele autochtonicznych plemion andyjskich wykorzystują głównie dwie odmiany krzewu kokainowego: *Erythroxylum coca* oraz *Erythroxylum Novogranatense*. Krzewy te – osiągające zazwyczaj od 1,5 do 2 m wysokości – w Andach są uprawiane pomiędzy 600 a 2100 m n.p.m. Najbardziej ekstenywne uprawy mają miejsce w obrębie żyznych i ciepłych górskich dolin rzecznych na obszarze Wschodniego Peru i Boliwii⁹.

WŁAŚCIWOŚCI

Intensywne efekty fizjologiczne związane z wykorzystaniem liści koki w dużej mierze są zasługą zawartych w niej 14 alkaloidów – naturalnie występujących zasadowych związków organicznych. Liście koki zawierają przeciętnie 1% silnie uzależniającej kokainy, jednakże próbki zbierane na większych wysokościach niejednokrotnie mają zdecydowanie mocniejsze działanie, co ma najprawdopodobniej związek z większą zawartością olejków aromatycznych¹⁰.

⁴ W literaturze przedmiotu często wykorzystywana jest ponadto ich zwyczajowa, aczkolwiek nieprawidłowa polska nazwa bieluć, por. R. A. Halberstein, *Medicinal Plants: Historical and Cross-Cultural Usage Patterns*, „Annals of Epidemiology” 2005, nr 15, s. 693.

⁵ Por. A. M. Llamazares, C. Martínez Sarasola, *Principales plantas sagradas de Sudamérica* [w:] *El lenguaje de los dioses*, red. A. M. Llamazares, C. Martínez Sarasola, Buenos Aires 2004, ss. 265–267.

⁶ Por. R. W. Bussmann, D. Sharon, *Traditional medicinal plant use in Northern Peru. Tracking two thousand years of healing culture*, „Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine” 2006, nr 2, s. 51.

⁷ Część badaczy postuluje równocześnie, by z dyskursu naukowego wykluczyć pojęcia „roślin psychoaktywnych”, „psychotropowych” lub „psychodelicznych” – które opisują jedynie biomedyczny skutek zażycia tego typu substancji, pomijając duchowy i mistyczny charakter tego typu zjawisk. Jeszcze bardziej potępiany jest zwrot „roślina halucynogenna” – w opinii badaczy stawiający naturalne substancje w jednym rzędzie z rozmaitymi narkotykami – mający ponadto pejoratywne, a nawet jednoznacznie etnocentryczne zabarwienie – por. A. M. Llamazares, C. Martínez Sarasola, op. cit., s. 260.

⁸ Por. P. Daszkiewicz, *Zadziwiająca historia koki*, „Wiedza i Życie” 1996, nr 2.

⁹ Por. J. M. Hanna, C. A. Hornick, *Use of coca leaf in southern Peru. Adaptation or addiction?*, „Bulletin on Narcotics” 1977, nr 1, ss. 68–69.

¹⁰ Por. A. M. Llamazares, C. Martínez Sarasola, op. cit., s. 273.

O popularności koki w Ameryce Południowej świadczy wiele nieprzetłumaczalnych terminów, które bezpośrednio wiąże się z oznaczaniem rytualnego spożywania liści tej rośliny. Pojęcia takie jak *mambear* i *coquear* (Kolumbia), a także *chacchar*, *acullicar*, *pijchear* i *mascar* (Peru, Boliwia) odnoszą się do relatywnie uniwersalnego zwyczaju, który zasadniczo nie uległ większym zmianom od czasów inkaskich¹¹.

Liście krzewu kokainowego są zawsze dokładnie suszone przed użyciem, co ułatwia szybkie uwalnianie składników chemicznych z liści w trakcie żucia. Pojedyncze liście są umieszczane w ustach i powoli zwilżane śliną. Niemal natychmiast stają się miękkie, wydzielając bogate soki. Następnie za pomocą języka porusza się liśćmi w jamie ustnej, formując je w kształt kulki oraz umieszczając w jednym policzku. Liście koki zasadniczo nie były nigdy żute – zwilżone liście są jedynie zasysane w celu wyodrębnienia soków, które powoli przedostają się do żołądka. Długość utrzymywania liści w jamie ustnej jest różna, w zależności od indywidualnych potrzeb danego osobnika – zazwyczaj wahając się od 30 do 90 minut¹².

Niewielka – zazwyczaj uwarunkowana lokalnie – dywersyfikacja zwyczaju dotyczy nie samego procesu, ale dodatków zmieniających smak oraz wzmacniających działanie rośliny. Charakterystyczna dla liści koki goryczka jest bowiem często niwelowana poprzez dodawanie cukru lub rozmaitych substancji alkalicznych – sproszkowanego wapna, popiołów lub nawet wodorowęglanu sodu – które dodatkowo wzmacniają działanie rośliny¹³.

Podstawowym efektem żucia koki jest łagodna stymulacja ośrodkowego układu nerwowego w wyniku przyswajania relatywnie ograniczonych dawek kokainy z liści¹⁴. Tego typu pobudzenie daje poczucie zwiększonej energii i siły, pozwala na tłumienie głodu i zmęczenia, prowadzi do polepszenia samopoczucia – w niektórych przypadkach dając wręcz odczucie łagodnej euforii¹⁵. Już hiszpańskich konkwistadorów zadziwiały wpływ liści koki na wzrost odporności skromnie żywionych górników – pracujących niemalże bez odpoczynku w niezmiernie trudnych warunkach środowiskowych.

Koka była ponadto częstokroć wykorzystywana jako lek, co jest nierozdzielnie związane z przekonaniem, iż ta magiczna roślina służy ochronie ludzkiego zdrowia. Najbardziej istotne lecznicze zastosowanie liści związane jest z zaburzeniami

¹¹ Por. T. Plowman, op. cit., s. 6.

¹² Por. ibidem, ss. 6–7; I. Bolin, *Rituals of respect. The secret of survival in the high Peruvian Andes*, Austin 1998.

¹³ Por. E. Indriati, J. E. Buikstra, *Coca chewing in prehistoric coastal Peru. Dental evidence*, „Journal of American Physical Anthropology” 2001, nr 3, s. 244; T. Plowman, op. cit., s. 6.

¹⁴ Por. J. M. Hanna, *Coca Leaf Use in Southern Peru. Some Biosocial Aspects*, „American Anthropologist – New Series” 1974, nr 2, s. 288.

¹⁵ Wyniki badań laboratoryjnych sugerują, że żucie liści koki prowadzi do swoistego blokowania szlaku glikolitycznego utleniania glukozy, co ostatecznie uwidacznia się akumulacją glukozy, glicerolu i pirogronianu. Zapotrzebowanie na energię zostaje więc wtedy zaspokojone w wyniku beta-oksydacji kwasów tłuszczowych. Por. V. Casikar, E. Mujica, M. Mongelli, J. Aliaga, N. Lopez, C. Smith, F. Bartholomew, *Does coca leaves chewing influence physiology at high altitude?*, „Indian Journal of Clinical Biochemistry” 2010, nr 25 (3), ss. 311–312.

funkcjonowania układu pokarmowego. Krasnodrzew był więc wykorzystywany do leczenia dyzenterii, rozmaitych bóli i skurczy brzucha, niestrawności, biegunki i wrzodów żołądka. Liście krzewu kokainowego są również uznawane za jedno z najskuteczniejszych lekarstw zwalczających objawy *soroche* – choroby wysokościowej¹⁶.

Doświadczalnie stwierdzono, że żucie omawianej rośliny wzmacnia dziąsła i zęby. Napar oraz inhalacje pomagały astmatykom, a maść łagodziła skutki oparzeń i ran. Medykamenty przygotowywane z wykorzystaniem sproszkowanych liści koki pomagały w leczeniu reumatyzmu oraz uśmierzają ból głowy¹⁷. W leczeniu syfilisu stawiana była wyżej niż słynny gwajak, lek otrzymywany z żywicy gwajakowca. Niektórzy badacze uważają ponadto, że żucie liści koki było niejako odpowiedzią na niskie stężenie glukozy we krwi – fizjologiczny problem powszechnie spotykany wśród przedstawicieli andyjskich plemion – prowadząc do zwiększenia poziomu cukru uzyskiwanego na czczo¹⁸. Badania laboratoryjne wykazały również, iż żucie liści koki przy braku intensywnej aktywności fizycznej nieznacznie podnosi temperaturę ciała, czemu towarzyszy znaczne zwiększenie częstości akcji serca, wartości hematokrytu, stężenia hemoglobiny oraz noradrenaliny w osoczu¹⁹.

Nie wszystkie efekty żucia liści koki są pozytywne dla ludzkiego organizmu. W ostatnich dekadach odkryto także efekt silnego uzależnienia organizmu i znaczne zmniejszenie sprawności w okresie kokainowego głodu. W opinii wielu badaczy koka – wpływając na znaczne zmniejszenie łaknienia – przyczynia się jednocześnie do ograniczenia przyjmowanych wraz z pokarmem substancji odżywczych²⁰.

W obrębie niektórych wysokogórskich regionów Peru, gdzie konsumpcja koki zazwyczaj mieści się w przedziale 2–4 kg na osobnika w skali roku, średnia dzienna porcja przyjmowanych pokarmów wynosi około 767 gramów (mniej niż 2000 kcal) na osobnika. Warto zaznaczyć ponadto, iż dieta zawiera skrajnie małą ilość pokarmów bogatych w białko, tłuszcz oraz cukry, opierając się niemal w całości na węglowodanach. Skutki tego rodzaju ubogiej diety widoczne są najwyraźniej w przypadku ciężko pracujących osobników, uzależnionych od żucia liści koki i przyzwyczajonych do spożywania zaledwie dwóch posiłków dziennie²¹. Należy jednocześnie podkreślić, iż problem ten nie został do tej pory jednoznacznie wyjaśniony –

¹⁶ Por. R. T. Martin, *The Role of Coca in the History, Religion, and Medicine of South American Indians*, XI International Botanical Congress, Washington 1969, ss. 243–244.

¹⁷ Por. T. Plowman, op. cit., s. 5.

¹⁸ R. Bolton, *Andean Coca Chewing. A Metabolic Perspective*, „American Anthropologist – New Series” 1976, nr 3, s. 633; P. Daszkiewicz, op. cit.

¹⁹ Por. H. Spielvogel, A. Rodriguez, B. Sempore, E. Caceres, J. M. Cottet-Emard, I. Guillon, R. Favier, *Body fluid homeostasis and cardiovascular adjustments during submaximal exercise: influence of chewing coca leaves*, „European Journal of Applied Physiology” 1997, nr 75, s. 400.

²⁰ Por. B. Bittmann, W. E. Carter, K. G. Scheffer, W. Bray, C. Dollery, *On Coca Chewing and High-Altitude Stress*, „Current Anthropology” 1983, nr 4, s. 528.

²¹ Por. C. Gutierrez-Noriega, V. W. Von Hagen, *Coca – The Mainstay of an Arduous Native Life in the Andes*, „Economic Botany” 1951, nr 2, ss. 148–149.

zwłaszcza, że rezultaty otrzymywane przez badaczy tego zagadnienia są bowiem w dużej mierze względem siebie przeciwne²².

KOKA W KULTURACH PREKOLUMBIJSKICH

Oczywistym jest, że wobec braku przekazów historycznych dla okresu przedinkaskiego w starożytnym Peru naszą wiedzę na temat użycia liści koki, jej znaczenia oraz związanych z nią rytuałów musimy oprzeć na źródłach archeologicznych, które niekiedy nie dają wyczerpujących odpowiedzi i podstaw do trafnej interpretacji, szczególnie, jeśli chcemy pokusić się o rekonstrukcję sfery obrzędowej.

We wspomnianych źródłach obecność koki może manifestować się na trzy sposoby. Przede wszystkim, podczas prac na stanowiskach archeologicznych odnotowujemy fizyczną obecność liści krasnodrzewu pospolitego lub akcesoriów związanych z ich użyciem. Najczęściej spotykamy kokę na cmentarzyskach, ponieważ w niektórych kulturach archeologicznych jest ona powszechnym darem grobowym.

W przypadku braku namacalnych dowodów na jej używanie, można posłużyć się badaniami specjalistycznymi, a mianowicie analizą immunoradiologiczną lub immunoenzymatyczną włosa, która pozwala ustalić na ile rozpowszechniony był zwyczaj spożywania koki w obrębie badanej populacji.

Trzecim źródłem wiedzy na temat obecności, a zwłaszcza szczególnej, magicznej roli krasnodrzewu w życiu kultur przedinkaskich, jest ikonografia, niekiedy bardzo rozbudowana, jak chociażby w przypadku kultury Moche, która rozwijała się na obszarze peruwiańskiego północnego wybrzeża między około 200 r. p.n.e. a 800 r. n.e.

Wyroby ceramiczne Moche nie bez powodu zyskały miano glinianej biblioteki²³. Na doskonale zachowanych butlach ze strzemieniowatym uchwytem odczytać można całe sceny, często o charakterze mitologicznym lub przedstawiające rzeczywiste obrzędy, również takie, które interpretowane są jako rytuał zażywania koki (ryc. 1). W przedstawieniach tego rodzaju zazwyczaj mamy do czynienia z kilkoma postaciami trzymającymi w jednej dłoni *poporo* (naczynie, w którym przechowywano aktywator), natomiast w drugiej szpilę (ilustracja). Za jej pomocą aplikowano wapienny



Ryc. 1. Rytuał zażywania koki – ikonografia kultury Moche (źródło: Steve Bourget 2006, s. 41)

²² W opinii niektórych, nawet znaczne ograniczenie odczucia głodu, wywołane spożywaniem dużych ilości liści koki, nie musi wpływać na zmniejszenie ilości spożywanych pokarmów – por. R. E. Burckard, *Coca chewing and diet*, „Current Anthropology” 1992, nr 33, s. 20.

²³ Por. J. Szykuliński, *Starożytne Peru*, Wrocław 2010, ss. 200–212.

proszek bezpośrednio do wnętrza porcji przeżutych liści koki, umieszczonej między dłońmi a policzkiem²⁴. Charakterystyczne są również łuki, pod którymi rozgrywa się cała scena, i układ punktów otaczający jej uczestników, odczytywane jako graficzne przedstawienie stanu transu lub odurzenia narkotykowego. Niekiedy interpretowane są jako nocne rozgwieżdżone niebo, natomiast same łuki uważa się za przedstawienie tęczy lub drogi mlecznej²⁵. Postacie wyposażone są również w ptak zwane *chuspy* – torby służące do przechowywania liści koki, choć można się spotkać z teorią, że są to ceremonialne butle, z których pito piwo kukurydziane – *chichę* lub *chimorę* – napój pozyskiwany z kaktusa *Neoraimondia macrostibas*. Łączenie stymulanta w postaci krasnodrzewu pospolitego z napojami odurzającymi było dość częstym zjawiskiem w starożytnym Peru²⁶.

Według najnowszych interpretacji spożywanie koki w kulturze Moche było ściśle powiązane z rytualnymi walkami i miało stanowić niejako ich preludium. Koka jako substancja pobudzająca miała dodawać walczącym siły i odwagi. W postaciach, w których wcześniej dopatrywano się szamanów przechodzących w stan transu, dziś raczej widzi się cechy przedstawicieli elit lub wojowników przygotowujących się do kolejnych bardziej doniosłych rytuałów. Wnioski te poprzedziły dokładne analizy ikonografii pod kątem stroju i atrybutów, w jakie wyposażone były postaci w konkretnych scenach, a wykopaliska archeologiczne w Huaca de la Luna zdają się je potwierdzać²⁷.

W kulturze Moche wizerunki osób żujących kokę znane są nie tylko ze scen przedstawionych na ceramice malowanej, ale również w formie naczyń modelowanych; są to najczęściej siedzące postaci z charakterystycznym wypchanym policzkiem, niekiedy trzymające w dłoniach *poporo*. Figury ceramiczne o podobnych cechach spotykane są również w innych kulturach obszaru andyjskiego, między innymi w kulturze Nasca, która rozwijała się na południowym wybrzeżu Peru mniej więcej w tym samym okresie, kiedy na północy kwitła kultura Moche²⁸.

Warto zauważyć, że choć wśród zabytków Nasca można znaleźć figury antropomorficzne z wydętym policzkiem wskazującym na praktykę żucia liści koki, to nie są znane przedstawienia ikonograficzne krasnodrzewu na naczyniach ceramicznych. Może być to zaskoczeniem, gdyż motywy roślinne są dość powszechne dla tej grupy zabytków. Możliwe, że wynikało to z ograniczonego dostępu do koki w strefie wybrzeża²⁹.

Dzięki badaniom palinologicznym wiemy, że szamani w kulturze Nasca oprócz innych środków halucynogennych i stymulujących, takich jak kaktus San Pedro

²⁴ Por. Ch. B., *Moche Art of Perú. Pre-Columbian Symbolic Communication*, Los Angeles 1978, s. 117.

²⁵ Por. S. Bourget, *Sex, Death and Sacrifice in Moche Religion and Visual Culture*, Austin 2006, ss. 40–41; S. Bourget, K. Jones, *The art and archaeology of Moche. An Ancient Andean Society of the Peruvian North Coast*, Austin 2008, ss. 154–155.

²⁶ Por. M. Dobkin de Rios, *Power and hallucinogenic states of consciousness among the Moche* [w:] *Altered States of Consciousness and Mental Health*, red. C. Ward, London 1989, s. 292.

²⁷ Por. S. Bourget, K. Jones, op. cit., ss. 153–178.

²⁸ Por. J. Szykulski, op. cit., ss. 218–231.

²⁹ Por. J. Wanot, *Motywy roślinne w ikonografii kultury Nasca*, „Maska” 2015, nr 27, s. 54.

(*Trichocereus pachanoi*) czy Chacrana (*Psychotria viridis*) używali również krasnodrzewu pospolitego³⁰. Warto podkreślić ponadto, iż na stanowisku Cahuachi u wejścia do jednej z komór grobowych odkryto dziewięć głów trofeów z czego dwie złożone były na wyściółce z liści koki³¹.

W horyzoncie środkowym, wraz z ekspansją górskich cywilizacji Tiwanaku i Wari, liście koki stają się popularnym darem grobowym; najczęściej składane są w specjalnie do tego celu przeznaczonych tekstylnych torebkach lub zawinięte w chustki³².

Największa popularność omawianej rośliny zdaje się jednakże przypadać na późny okres przejściowy. Jest to szczególnie widoczne w tak zwanych kulturach post-tiwanacu, co potwierdzają laboratoryjne badania włosów. Analizy takie zostały przeprowadzone na populacjach zamieszkujących pogranicze peruwiańsko-chilijskie, począwszy od kultury Chinchorro – rozwijającej się między 7000 a 2000 r. p.n.e. – a skończywszy na okresie inkaskim. Najbardziej reprezentatywna liczba próbek pochodziła od mumii kultury Chiribaya, a badania potwierdziły obecność śladów używania koki u około 55% populacji. Co ciekawe, analizy wykazały brak jakichkolwiek dowodów na stosowanie tej rośliny przez najstarsze kultury zbieracko-łowieckie tego regionu. Koka pojawia się dopiero wraz z przybyciem migrantów ze strefy górskiej, zatem zjawisko to jest późniejsze niż na obszarze północnego, czy środkowego Peru³³.

Na południowych krańcach kraju obecność liści koki w wyposażeniu grobowym kultury Chiribaya jest bardzo powszechna. Na cmentarzysku El Pino towarzyszą one zmarłym zawinięte w tekstylne chusty albo pasiaste, prostokątne lub trapezowate torebki, a niekiedy w bardzo proste niezdobione sakiewki (ryc. 2)³⁴. Na pobliskim stanowisku El Toro 3 odkryto również proste *poporo* wykonane z małej tykwy oraz doskonale zachowaną *chuspę* z trzciny³⁵. Podobne materiały odnotowuje się na stanowiskach innych kultur tego obszaru, takich jak Churajón czy Chuquibamba³⁶.

Kolejny okres w dziejach starożytnego Peru, zwany późnym horyzontem, jest areną ekspansji i rozwoju cywilizacji inkaskiej. Wbrew utartym opiniom Inkowie nie

³⁰ Por. M. Dobkin de Rios, M. Cardenas, op. cit., s. 236; J. Wanot, *Trans, używki...*, ss. 23–26.

³¹ Por. J. Wanot, *Głowy trofea kultury Nasca* [w:] *Śląskie Sprawozdania Archeologiczne* 57 Wrocław 2015, s. 177.

³² Por. E. Belmonte, M. Ortega, P. Arévalo, V. Cassman, L. Cartmell, *Presencia de la Hoja de Coca en el Ajuar Funerario de Tres Cementerios del Periodo Tiwanaku: AZ-140, AZ-6 y PLM-31*, „Chungará” 2001, nr 1, ss. 125–135; F. Fernandini, G. Alexandrino, *Cerro de Oro: desarrollo local, cambio y continuidad durante el Periodo Intermedio Temprano y el Horizonte Medio* [w:] *Nuevas perspectivas en la organización política Wari*, red. M. Giersz, K. Makowski, Varsovia–Lima 2009, ss. 196–203.

³³ Por. J. Cartmell et al., op. cit., ss. 260–268.

³⁴ Por. K. Krajewska, *Contextos funerarios de los sectores 5 y 6 del conjunto prehispánico El Pino; extremo sur del Perú* [w:] *Most recent results of American Studies. Avances recientes en la Americanística mundial*, red. J. Szykowski et al., Wrocław 2016, ss. 173–198.

³⁵ Por. Ł. Mikocik, *Los sitios arqueológicos El Toro 3, El Toro 4 y la problemática del desarrollo de las sociedades prehispánicas de la cuenca del río Tambo* [w:] *Most recent results of American Studies. Avances recientes en la Americanística mundial*, red. J. Szykowski et al., Wrocław 2016, s. 283–306.

³⁶ Por. J. Szykowski, M. Cárdenas Sumida, *Prospección en la nekropolis „San Francisco”, provincia Castilla, sur del Perú*, „Śląskie Sprawozdania Archeologiczne” 1999, nr 41, ss. 385–395.



Ryc. 2. Wybrane dary grobowe zawierające liście koki ze stanowiska El Pino (autor: K. Krajewska)

mieli pełnego monopolu na uprawę koki, chociaż oczywiście byli zainteresowani rozwojem plantacji i najprawdopodobniej kontrolowali uprawy w okolicy Cusco³⁷. W odległych częściach imperium podlegały one jednak nadal lokalnym kacykom, którzy z tej racji płacili trybut na rzecz Inków³⁸.

Kronikarz Inca Garcillaso de la Vega pisze między innymi o szacunku, jakim darzona była ta roślina w państwie inkaskim, ostrożności, z jaką się z nią obchodzono podczas sadzenia i zbiorów, o jej właściwościach stymulujących i zdrowotnych oraz o tym, że była częstym darem ofiarowanym bóstwom³⁹.

Stosowano ją również podczas obrzędu *ghuapag hucha*, czyli ofiary składanej z dzieci (głównie z dziewczynek). Była ona istotnym elementem zarówno podczas podróży na miejsce złożenia ofiary na szczycie wulkanu, jak i podczas odurzania ofiary, a także stanowiła część całego zestawu darów⁴⁰.

KOLONIALIZM I CZASY WSPÓŁCZESNE

Upadek inkaskiej władzy, która kontrolowała spożywanie koki, doprowadził do rozpowszechnienia się stosowania jej liści przez Indian jako używki, a także jako substancji odżywczej⁴¹. Wkrótce roślina ta stała się przedmiotem kontrowersji i debat w Wicekrólestwie Peru⁴², które trwały z mniejszą lub większą intensywnością przez prawie stulecie. Najbardziej gorliwymi przeciwnikami koki byli misjonarze, chcący wykorzenić wszelkie pozostałości pogańskiej przeszłości Indian⁴³.

Podczas Pierwszego Synodu w Limie, który zebrał się w 1532 roku, biskupom poradzono, aby odwozili neofitów od składania ofiar z koki słońcu, ziemi

³⁷ Por. P. T. Parkerson, *The Inca Coca Monopoly: Fact or Legal Fiction?*, "Proceedings of the American Philosophical Society" 1983, nr 2, ss. 120–121.

³⁸ Por. R. de la Peña Begué, *El uso de la coca entre los incas*, "Revista Española de antropología americana" 1972, nr 1, s. 286.

³⁹ Por. I. Garcilaso de la Vega, *O Inkach uwagi prawdziwe*, Warszawa 2000, ss. 522–525.

⁴⁰ Por. J. Szemiński, M. Ziółkowski, *Mity, rytuały i polityka Inków*, Warszawa 2006, ss. 231–232.

⁴¹ Por. J. A. Gagliano, *The Coca Debate in Colonial Peru*, „The Americas” 1963, nr 1, s. 43.

⁴² Twór polityczny powstały na terenie hiszpańskiej Ameryki Południowej po podbojach w latach 30. i 40. XVI wieku.

⁴³ Por. J. A. Gagliano, *The Coca Debate...*, s. 43.

i morzu⁴⁴. Najwięksi oponenci koki byli przekonani, że jest ona dziełem szatana. Apelowali więc do hiszpańskiej korony i urzędników Wicekrólestwa, by jej uprawa została zakazana, a swoje prośby argumentowali tym, że ewangelizacja autochtonów była wystarczająco utrudniona i bez obecności tego „narzędzia szatana”⁴⁵. Inni misjonarze, jak Bartólome de las Casas, którzy uważali kokę za istotny środek pobudzający dla indiańskich pracowników, protestowali z kolei przeciwko plantatorom nastawionym jedynie na duży zysk i niehumanitarnym warunkom pracy na plantacjach, gdzie *camayos* wielokrotnie umierali dotknięci chorobami⁴⁶.

Trwające około stulecia dyskusje dotyczące koki zakończyły się porażką jej przeciwników. Mimo że hiszpańskie władze dość szybko tłumiły wszelkie pozostałości inkaskich wierzeń, burząc starożytne świątynie i zastępując je katedrami, zdecydowały się jednak kontynuować i poszerzać inkaskie tradycje uprawy koki na wschodnich stokach Andów, ponieważ poprawiała ona jakość pracy tubylców⁴⁷.

Hiszpańskie kroniki z XVI wieku⁴⁸ świadczą o tym, że podczas konkwisty wciąż podtrzymywano religijną i ceremonialną wagę liści koki. Były one składane w ofierze słońcu, gór, wykorzystywane w trakcie rytuałów związanych z płodnością i małżeństwem, a także w medycynie ludowej⁴⁹. Indianie Quechua uważali ją za świętą roślinę, używali jako daru dla Pachamamy⁵⁰, by zapewnić sobie dobre żniwa, stosowali przed umieszczeniem kamienia węgielnego podczas konstrukcji domów oraz w różnego rodzaju rytuałach (ryc. 3). Indianie Aymara przeżuwali kokę podczas wielu ceremonii, jak śluby czy narodziny dziecka. Używana jest również przez proroków (*yatiri*), praktykujących czarną (*laiqua*) lub białą magię (*paqo*) oraz uzdrowicieli (*qolasiri*)⁵¹.



Ryc. 3. Ceremonia składania ofiary z liści koki przed rozpoczęciem prac archeologicznych (autor: J. Wanot)

⁴⁴ Por. idem, *Coca prohibition in Peru. The historical debates*, Tucson 1994, s. 48.

⁴⁵ Por. idem, *The Coca Debate...*, s.44.

⁴⁶ Por. ibidem, s. 45.

⁴⁷ Por. R. Dahlby, *500 Years of Coca Eradication Policy in Peru*, Columbus 2009, s. 15.

⁴⁸ Autorami takich kroik byli m.in. Garcilaso de la Vega, Pedro Sancho de la Hoz lub Pedro Cieza de León.

⁴⁹ Por. J. M. Hanna, op. cit., s. 281; J. A. Gagliano, *Coca prohibition ...*, s. 58.

⁵⁰ Matka Ziemia, głównie w sensie ziemi uprawnej, por. J. Szykalski, op.cit., s. 401.

⁵¹ Por. A. M. Llamazares, C. Martínez Sarasola, op. cit., s. 273.

W 1777 roku król Karol III zarządził organizację ekspedycji botanicznej, mającej na celu nie tylko zwiększenie wiedzy na temat peruwiańskiej flory, lecz także poznanie roślin, które mogłyby być wartościowe w Europie pod względem medycznym i ekonomicznym. Sądzone, że koka byłaby rośliną przydatną dla marynarzy, żołnierzy lub zwykłych mieszkańców Europy, służącą do ogrzania się w miesiącach zimowych. Antonio Julian, jezuita służący koronie hiszpańskiej, był przekonany, że koka szybko zastąpi kawę i herbatę na Starym Kontynencie⁵². Włoski lekarz Paolo Mantegazza, który praktykował medycynę w Peru przez kilka lat, był jednym z największych propagatorów koki w XIX wieku. Zachęcał, by korzystać z jej dobrodziejstw w stomatologii, uśmierzaniu bólu, a nawet w leczeniu chorób psychicznych, takich jak melancholia, czy uzależnienia od kofeiny⁵³.

W Europie prowadzono eksperymenty mające na celu określenie i analizę właściwości koki. W 1860 roku niemiecki chemik Albert Niemann jako pierwszy wyekstrahował kokainę z liści koki. Odkrycie to wzbudziło wśród chemików i lekarzy znaczne zainteresowanie peruwiańską koką. Podejmowano próby określenia stymulujących i terapeutycznych wartości koki i kokainy. Zauważono również znaczną poprawę stanu zdrowia u pacjentów cierpiących na histerię i migrenę. Własne badania nad właściwościami kokainy prowadził również Zygmunt Freud, który był przekonany, że leczy ona uzależnienie od opium i morfiny. Z czasem jednak okazało się, że kokaina jest jeszcze bardziej niebezpieczna: osoby od niej uzależnione cierpiały między innymi na delirium i halucynacje⁵⁴.

Pod koniec XIX wieku zaczęto produkować napoje z koki. Jednym z najwcześniejszych był Coca Beef Tonic, będący rodzajem wina z dodatkiem liści koki, a najbardziej znanym tego typu napój stanowił Vin Mariani stworzony przez Angelo Marianiego⁵⁵. Konsumpcja produkowanych w Stanach Zjednoczonych bezalkoholowych napojów z koki dalece przewyższała spożywanie wcześniej wspomnianych win. Najpopularniejszym z nich był niewątpliwie syrop przyrządzony przez Jamesa Pemberton w Atlancie i sprzedawany pod nazwą Coca-Cola. Przed rokiem 1900 The Coca-Cola Company zachęcała do zakupu swojego produktu przez dodawanie niewielkiej ilości kokainy do napojów, jednak rosnąca krytyka wobec narkotyku doprowadziła do jego eliminacji z coca-coli. Liście koki używane do przygotowania tego napoju były tak dokładnie dekokainizowane, że tylko niewielka ilość taniny i chlorofilu pozostawała w ekstrakcie⁵⁶.

Obecnie Peru produkuje ponad 17 milionów funtów liści koki rocznie, a ponad 3 miliony mieszkańców to ak zwani *coqueros* – przeżuwacze koki⁵⁷. Mieszkańcy Andów

⁵² Por. J. A. Gagliano, *The popularization of peruvian coca*, „Revista de historia de America” 1965, nr 59, ss. 165–167.

⁵³ Por. ibidem., ss. 168–169.

⁵⁴ Por. ibidem., ss. 169–173.

⁵⁵ Por. ibidem., s. 174.

⁵⁶ Por. J. A. Gagliano, *The popularization...*, s. 175.

⁵⁷ Por. C. Gutierrez-Noriega, V. W. Von Hagen, op. cit., s. 146.

wciąż składają ofiary z liści wielu naturalnym elementom krajobrazu. Zwyczaj ten jest nieodłączną częścią filozofii andyjskiej, według której góry, jaskinie, jeziora, rzeki i tym podobne są ożywione i należy im dostarczać liści koki. Równie ważną rolę ta święta roślina odgrywa w każdym rytuale przejścia. Gdy rodzi się dziecko, wszyscy członkowie rodziny dzielą się liśćmi koki i żują je, symbolicznie witając noworodka. Podobna sytuacja ma miejsce podczas postrzyżyn u chłopca i pierwszej menstruacji u dziewczynki. W przypadku poszukiwania małżonki krewni przyszłego pana młodego są zobligowani dostarczyć liście koki; jeśli nie wywiążą się z tego obowiązku, prośba o rękę panny młodej zostanie odrzucona⁵⁸. Niekiedy trwające kilka dni rytuały pogrzebowe również wiążą się z konsumpcją liści koki. Wynika z tego, że z perspektywy ludów zamieszkujących Andy życie od narodzin aż do śmierci jest głęboko związane z dystrybucją i konsumpcją liści koki⁵⁹.

PODSUMOWANIE

Nietrudno zauważyć, że liście krasnodrzewu nie tylko w oczach Inków uznawane były za jedną z najważniejszych świętych roślin. Rytualne wykorzystanie koki spotykane jest w zdecydowanej większości kultur archeologicznych starożytnego Peru – od społeczności preceramicznych i formatywnych, aż do czasów hiszpańskiej konkwisty, która znacznie przyczyniła się do rozprzestrzenienia omawianego zjawiska. Po hiszpańskim podboju „boska roślina” stała się – na pewien okres – wśród indiańskiej ludności Peru podstawowym środkiem płatniczym, a później jedną z najważniejszych dziedzin produkcji południowoamerykańskiej.

Dla przedstawicieli rozlicznych społeczności Andów Centralnych krasnodrzewu pospolity z pewnością był magiczną rośliną, która reprezentowała obecność bogów na Ziemi. Pola uprawy uznawane były za sanktuaria. Koka stanowiła nieodłączny element ceremonii religijnych, obrzędów pogrzebowych, depozytów wotywnych oraz wydarzeń związanych z kultem przodków. Krasnodrzew pozwalał przetrwać głód i chłód, zwalczyć objawy zmęczenia i choroby wysokościowej. Nietrudno więc domyślić się, czemu wpływ „świętej rośliny” na ludzki organizm często wiązano z nadprzyrodzonymi działaniami sił wyższych. Koka umożliwiała pokonywanie pieszo ogromnych dystansów, a także – w oczach lokalnych społeczności – chroniła domostwa przed licznymi nieszczęściami. Ofiary okadzano dymem z krzewu kokainowego, którego liście niejednokrotnie stanowiły też wyznacznik wysokiej pozycji społecznej. Fenomen koki z pewnością warto więc rozpatrywać w kontekście tradycji i historii rozwoju cywilizacyjnego andyjskich społeczności.

⁵⁸ Por. L. M. Valdez, J. Taboada, J. E. Valdez, *Ancient Use Of Coca Leaves in the Peruvian Central Highlands*, „Journal of Anthropological Research” 2015, nr 71, s. 233.

⁵⁹ Por. ibidem, s. 234.

BIBLIOGRAFIA

- Belmonte E. et al., *Presencia de la Hoja de Coca en el Ajuar Funerario de Tres Cementerios del Periodo Tiwanaku: AZ-140, AZ-6 y PLM-31*, „Chungará” 2001, nr 1.
- Bittmann B. et al., *On Coca Chewing and High-Altitude Stress*, „Current Anthropology” 1983, nr 4.
- Bolin I., *Rituals of respect. The secret of survival in the high Peruvian Andes*, Austin 1998.
- Bolton R., *Andean Coca Chewing. A Metabolic Perspective*, „American Anthropologist – New Series” 1976, nr 3.
- Bourget S., *Sex, Death and Sacrifice in Moche Religion and Visual Culture*, Austin 2006.
- Bourget S., Jones K., *The art and archaeology of Moche. An Ancient Andean Society of the Peruvian North Coast*, Austin 2008.
- Burchard R. E., *Coca chewing and diet*, „Current Anthropology” 1992, nr 33.
- Busmann R.W., Sharon D., *Traditional medicinal plant use in Northern Peru: tracking two thousand years of healing culture*, „Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine” 2006, nr 2.
- Cartmell J. et al., *The Frequency and Antiquity of Prehistoric Coca-Leaf-Chewing Practices in Northern Chile. Radioimmunoassay of a Cocaine Metabolite in Human-Mummy Hair*, „Latin American Antiquity” 1991, nr 2.
- Casikar V. et al., *Does coca leaves chewing influence physiology at high altitude?*, „Indian Journal of Clinical Biochemistry” 2010, nr 3.
- Dahlby R., *500 Years of Coca Eradication Policy in Peru*, Columbus 2009.
- Daszkiewicz P., *Zadziwiała historia koki*, „Wiedza i Życie” 1996, nr 2.
- de la Peña Begué R., *El uso de la coca entre los incas*, „Revista Española de antropología americana” 1972, nr 1.
- Dillehay T. D. et al., *Early Holocene coca chewing in northern Peru*, „Antiquity” 2010, nr 84.
- Dobkin de Rios M., *Power and hallucinogenic states of consciousness among the Moche [w:] Altered States of Consciousness and Mental Health*, red. C. Ward, London 1989.
- Dobkin de Rios M., Cardenas M., *Plant hallucinogens, shamanism and Nazca ceramics*, „Journal of Ethnopharmacology” 1980, nr 2.
- Donnan Ch. B., *Moche Art of Perú: Pre-Columbian Symbolic Communication*, Los Angeles 1978.
- Fernandini F., Alexandrino G., *Cerro de Oro: desarrollo local, cambio y continuidad durante el Periodo Intermedio Temprano y el Horizonte Medio [w:] Nuevas perspectivas en la organización política Wari*, red. M. Giersz, K. Makowski, Varsovia–Lima 2009.
- Gagliano J. A., *The Coca Debate in Colonial Peru*, „The Americas” 1963, nr 1.
- Gagliano J. A., *The popularization of peruvian coca*, „Revista de historia de America” 1965, nr 59.
- Gagliano, J. A., *Coca prohibition in Peru. The historical debates*, Tucson 1994.
- Garcilaso de la Vega I., *O Inkach uwagi prawdziwe*, Warszawa 2000.
- Gutierrez-Noriega C., Von Hagen V. W., *Coca – The Mainstay of an Arduous Native Life in the Andes*, „Economic Botany” 1951, nr 2.

- Halberstein R. A., *Medicinal Plants. Historical and Cross-Cultural Usage Patterns*, „Annals of Epidemiology” 2005, nr 9.
- Hanna J. M., *Coca Leaf Use in Southern Peru. Some Biosocial Aspects*, „American Anthropologist – New Series” 1974, nr 2.
- Hanna J. M., Hornick C. A., *Use of coca leaf in southern Peru. Adaptation or addiction?*, „Bulletin on Narcotics” 1977, nr 1.
- Indriati E., Buikstra J. E., *Coca chewing in prehistoric coastal Peru. Dental evidence*, „Journal of American Physical Anthropology” 2001, nr 3.
- Krajewska K., *Contextos funerarios de los sectores 5 y 6 del conjunto prehispánico El Pino; extremo sur del Perú* [w:] *Most recent results of American Studies. Avances recientes en la Americanística mundial*, red. J. Szykowski et al., Wrocław 2016.
- Llamazares A. M., Martínez Sarasola C., *Principales plantas sagradas de Sudamérica* [w:] *El lenguaje de los dioses*, red. A. M. Llamazares, C. M. Sarasola, Buenos Aires 2004.
- Martin R. T., *The Role of Coca in the History, Religion, and Medicine of South American Indians*, XI International Botanical Congress, Washington 1969.
- Parkerson P. T., *The Inca Coca Monopoly: Fact or Legal Fiction?*, „Proceedings of the American Philosophical Society” 1983, nr 2.
- Plowman T., *Coca Chewing and the Botanical Origins of Coca (Erythroxylum Spp.) in South America* [w:] *Coca and Cocaine: Effects on People and Policy in Latin America*, red. D. Pacini, Ch. Franquemont, New Hampshire 1986.
- Spielvogel H. et al., *Body fluid homeostasis and cardiovascular adjustments during sub-maximal exercise: influence of chewing coca leaves*, „European Journal of Applied Physiology” 1997, nr 75.
- Szemiński J., Ziółkowski M., *Mity, rytuały i polityka Inków*, Warszawa 2006.
- Szykowski J., *Starożytne Peru*, Wrocław 2010.
- Szykowski J., Cárdenas Sumida M., *Prospección en la nekrópolis „San Francisco”, provincia Castilla, sur del Perú*, „Śląskie Sprawozdania Archeologiczne” 1999, nr 41.
- Valdez L. M., Taboada J., Valdez J. E., *Ancient Use Of Coca Leaves in the Peruvian Central Highlands*, „Journal of Anthropological Research” 2015, nr 71.
- Wanot J., *Głowy trofea kultury Nasca* [w:] *Śląskie Sprawozdania Archeologiczne* 57, Wrocław 2015.
- Wanot J., *Motywy roślinne w ikonografii kultury Nasca*, „Maska” 2015, nr 27.
- Wanot J., *Trans, używki i głowy-trofea. Rytuały szamańskie w kulturze Nasca*, „Maska” 2016, nr 30.

SUMMARY

COCA – MAGIC PLANT OF PERU

The paper provides a multi-faceted characteristics of the significance of coca leaves in Andean cultures from pre-ceramic period up to modern times. It raises the question of the influence of chewing coca leaves on human body, and their use in medicine. Based on the archaeological research and the analysis of the iconography of cultures such as Moche, Nasca and Chiribaya, it can be stated that coca was an inherent element of the religious ceremonies, funerary rituals, votive deposits and events related to the cult of ancestors. In customs of contemporary Andean societies, we can observe the continuity of some traditions involving coca leaves, such as sacrificing them to the natural elements of landscape.

Joanna Malita-Król

CZTERY KORZENIE RZECZYWISTOŚCI. ANALIZA PORÓWNAWCZA POSTRZEGANIA ŻYWIOŁÓW U FILOZOFÓW PRESOKRATESKICH I WE WSPÓŁCZESNYCH TRADYCJACH CZAROSTWA

Instytut Religioznawstwa Uniwersytetu Jagiellońskiego

Pytania o to, co istnieje, w jaki sposób istnieje, skąd się wzięło i jak owo istnienie można poznać – towarzyszą ludzkości od czasów najdawniejszych. Nie oznacza to oczywiście, że te pytania – jak i szereg innych – uzyskały jedyne słuszne i niepodważalne odpowiedzi. Naturą filozofii jest zadawanie pytań i właśnie ich stawianie jest najważniejsze: pytania bowiem się nie zmieniają, w przeciwieństwie do odpowiedzi. Niezmienne pytanie o początek, źródło i zasadę rzeczy, słynne *arché*, zaprowadziło pierwszych greckich filozofów – między innymi Talesa, Heraklita czy Empedoklesa – do zaproponowania odpowiedzi związanej z jednym lub z kilkoma żywiołami. Cztery żywioły: woda, ziemia, ogień i powietrze pojawiały się w rozmaitych zestawieniach i ujęciach, podobnie różniły się wizje i wytłumaczenia pierwszych greckich filozofów: dlaczego akurat ten, a nie inny żywioł należy uznać za zasadę wszechrzeczy? W niniejszym artykule chciałabym przypomnieć te „żywiołowe” *arché* presokratyków i zestawzić je z dość odległą w czasoprzestrzeni wizją żywiołów w rytuałach współczesnego czarostwa (między innymi w tradycyjnej wicca¹, tj. British Traditional Witchcraft).

PRESOKRATYCY O ŻYWIOŁACH

Arché (gr. ἀρχή) pojawia się w każdej dziedzinie starożytnej myśli greckiej – łącznie z polityką i militariami² – niemniej najczęściej rozpatruje się je w kontekście filozoficznym jako zasadę, jako początek. Trudność w analizie tego pojęcia zasadza

¹ Wicca, jedna z najpopularniejszych współczesnych religii, powstała w Anglii w połowie XX wieku dzięki działalności Geralda B. Gardnera. W tradycyjnym ujęciu jest to religia misteryjna oraz inicjacyjna, w której wyznawca po przebyciu rytuału inicjacji staje się członkiem kowenu (zgromadzenia czarownic). Rytuały, koncepcja bóstw, wierzenia czy instytucja kowenu różnią się w poszczególnych tradycjach. Por. m.in. G. B. Gardner, *Współczesne czarownictwo, tłum. O. Majda, Warszawa 2010*; R. Hutton, *The Triumph of the Moon. A History of Modern Pagan Witchcraft*, Oxford 2001; V. Crowley, *Wicca. The Old Religion in the New Age*, New York 1989.

² Por. m.in. *archont*, gr. ἄρχων – ‘rządcy’.

się na fakcie, że do naszych czasów dotrwało niewiele pism najstarszych filozofów (a i to najczęściej w opracowaniach innych myślicieli), u każdego *arché* można znać odrobinę coś innego, a bez szerszego kontekstu pewne szczegóły mogą umknąć uwadze nawet najpilniejszego z czytelników. Ujęcie *arché* w języku polskim, w przekładach i opracowaniach z historii filozofii również nie jest jednolite – Władysław Tatarkiewicz używa terminu „zasada”³, podobnie czyni to Edward Iwo Zieliński, tłumacz *Historii filozofii starożytnej Giovanniego Realego*⁴. Ale już Frederick Copleston (w tłumaczeniu Henryka Bednarka) używa niemieckiego terminu *Urstoff*, podkreślając, że „doskonale wyraża [on] pojęcie pierwotnego elementu czy substratu”⁵. Uczciwszy wszystkie tłumaczenia i wątpliwości⁶, podążmy teraz tropem pierwszej zasady rzeczy w myśli presokratyków.

Arystoteles w swojej *Metafizyce* wspomina o pierwszych filozofach, którzy uważali, że „zasady wszystkich rzeczy są wyłącznie z gatunku materii”⁷. Tworzywem i „zasadą wszystkich istniejących rzeczy” miało być to, z czego te rzeczy powstały, z czego są i w co obróć się u kresu swego istnienia. Autor *Metafizyki* posługuje się już słowem *arché*, niemniej termin ten został wprowadzony najprawdopodobniej dopiero przez Anaksymandra⁸. Natomiast pierwszą wizję żywiołu jako zasady i początku możemy znaleźć już u mistrza Anaksymandra, Talesa z Miletu (ok. 624–546 r. p.n.e.)⁹. Jak objaśnia Diogenes Laertios, „Tales uczył, że początkiem wszechrzeczy jest woda”¹⁰. Filozof z Miletu nie miał na myśli bogów powiązanych z wodą, ale ją samą jako żywioł i jako zasadę, w której wszystko, co istnieje, bierze początek i odnajduje ostateczny koniec. Do uznania wody za *arché* miała Talesa doprowadzić obserwacja, że

pokarm, jakim żywią się wszystkie jestestwa, jest wilgotny i że z wilgotności powstaje samo ciepło i dzięki temu żyje (a zasadą każdej powstającej rzeczy jest to, z czego ona powstaje). Na tej zatem podstawie powziął on [Tales – J.M.K.] taką myśl. Poza tym sądził tak dlatego, że wszelkie nasienie jest z natury wilgotne, a woda jest zasadą natury rzeczy wilgotnych¹¹.

Tales wyraźnie odchodzi od myślenia mitologicznego i od homeryckiej wizji Okeanosa i Tetydy jako ojca i matki wszechrzeczy oraz proponuje nowe ujęcie na

³ Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1: *Filozofia starożytna i średniowieczna*, Warszawa 1978, ss. 27–28.

⁴ Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, tłum. E. I. Zieliński, Lublin 2000, s. 76.

⁵ F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 1: *Grecja i Rzym*, tłum. H. Bednarek, Lublin 2004, s. 26.

⁶ Bardziej szczegółowe analizy dotyczące kwestii *arché* można znaleźć w: W. Stróżewski, *Pytania o Arche* [w:] idem, *Istnienie i sens*, Kraków 1994, ss. 7–48.

⁷ Arystoteles, *Metafizyka*, t. 1, opr. M. A. Krapiec i A. Maryniarczyk na podst. tłum. T. Żeleznika, Lublin 1996, A 3, s. 20.

⁸ Por. G. Reale, op. cit., s. 76.

⁹ Daty życia wszystkich filozofów presokratejskich podają za Diogenesem Laertiosem. Por. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy sławnych filozofów*, oprac. I. Krońska, Warszawa 1984.

¹⁰ Diogenes Laertios, op. cit., s. 23.

¹¹ Arystoteles, op. cit., A 3, ss. 21–22.

podstawie przemysłanych obserwacji. „Tu jest już obecna filozofia”¹², podsumowuje Giovanni Reale.

Mysł Talesa i poszukiwania zasady wszechrzeczy kontynuował jego wspomniany już uczeń, Anaksymander z Miletu, który upatrywał *arché* w bezkresie (gr. *ἄπειρον*, *ápeiron*). Jako że trudno uznać nieskończony, nieograniczony bezkres za jeden z czterech żywiołów, pominę rozważania Anaksymandra na ten temat, przechodząc od razu do jego ucznia, Anaksymenesa (zm. ok. 525 p.n.e.). Tenże filozof, również pochodzący z Miletu, co prawda także twierdził, że początkiem i zasadą jest apeiron, ale chciał ów bezkres dookreślić. Anaksymenes uważał, że nieograniczony *apeiron* należy uzupełnić ograniczającym powietrzem – jego zdaniem bezkres jest po prostu wypełniony powietrzem, które ulega zagęszczeniu i rozrzedzeniu w różnych substancjach:

Kiedy jest rozrzedzone, staje się ogniem, kiedy natomiast ulega zgęszczeniu, staje się wiatrem, następnie chmurą, a gdy jeszcze bardziej zgęstnieje, staje się wodą, potem ziemią, wreszcie kamieniem, a z tych właśnie rzeczy powstaje wszystko inne¹³.

Warto odnotować łatwość przemiany, jaką Anaksymenes przypisuje powietrzu. Także duszę uważa za element powietrzny, spajający w całość ludzkie ciało. Ten pogląd również może wywodzić się z obserwacji natury, jako że wszystko, co żyje, oddycha powietrzem, a jego brak przynosi śmierć. Powietrze jest zatem niezbędne dla wszystkich istot żyjących. Wspomnianą łatwość przemian Anaksymenes wiązał ze zmianami temperatury i stanów skupienia materii – uważał kamień za ciało najzimniejsze i najbardziej zwarte, a ogień za najgorętsze i najrzadsze¹⁴.

Kolejne generacje greckich filozofów kontynuowały poszukiwania *arché*. Heraklit z Efezu (ok. 540–480 p.n.e.) znalazł je w żywiole ognia, który podobnie jak powietrze podlega nieustannym przemianom. Owe przemiany odbywają się w dół, gdy ogień (znajdujący się wedle filozofa z Efezu w „górnej ojczyźnie”¹⁵) zmienia się w powietrze, a ono skrapla się w wodę, która wsiąka w ziemię, oraz w górę: dzięki parowaniu ziemi woda unosi się i przetwarza w chmury, potem znów w ogień. Więcej, „wszystko pochodzi z ognia i w ogień się obraca”¹⁶, tłumaczy Heraklit. Ten wiecznie żywy ogień, tworzący świat, zapalający się i gasnący, doskonale koresponduje z najważniejszą i najbardziej znaną koncepcją Heraklita, czyli wariabilizmem: *panta rhei*, wszystko płynie i podlega nieustannym zmianom. Przede wszystkim to dzięki swojej wariabilistycznej teorii Heraklit został zapamiętany na kartach historii filozofii, ale jego wkład w poszukiwanie *arché* oraz wizja ognia jako zasady są nie do pominięcia¹⁷.

¹² G. Reale, op. cit., s. 78.

¹³ Simplicius, *Komentarz do Fizyki Arystotelesa*, 24, 26, tłum. B. Kupis [w:] *Antologia tekstów filozoficznych*, cz. 1: *Od Talesa do Kanta*, red. K. Kałuża, A. Pelc, Kraków 2002, s. 13.

¹⁴ Por. W. Tatarkiewicz, op. cit., s. 29.

¹⁵ W. Tatarkiewicz, op. cit., s. 31.

¹⁶ Diogenes Laertios, op. cit., s. 520.

¹⁷ Warto też dodać, że podobne stanowisko (ogień jako *arché*) reprezentował Hippias z Metapontu, a Diogenes wspierał Anaksymenesa, uznając powietrze za zasadę wszechrzeczy. Por. Arystoteles, op. cit., A3, s. 23.

Nie mogło zabraknąć także czwartego żywiołu, jakim jest ziemia – zaproponowana do roli *arché* przez Ksenofanesa z Kolofonu (ok. 580–488 p.n.e.), który zasłynął krytyką antropomorficznych bóstw greckich. Fizyka Ksenofanesa różni się jednak od powyższych stanowisk: jego ziemia¹⁸ najprawdopodobniej była zasadą tłumaczącą powstanie i obrócenie wniwecz nie wszystkiego, co istnieje w kosmosie, a tylko bytów ziemskich (*nomen omen*). „Z ziemi bowiem powstaje wszystko i wszystko w końcu obraca się w ziemię”¹⁹, tłumaczy Ksenofanes w jednym z zachowanych fragmentów („z prochu powstałeś, w proch się obrócisz”, chciałoby się dodać). Giovanni Reale za Mario Untersteinerem podaje jeszcze jedną interpretację – ziemia u Ksenofanesa mogłaby być nie *arché*, a koncepcją Gai-ziemi, która z porządku mitycznego przeszła w porządek filozoficzny²⁰.

Ksenofanes wydaje się zatem nieco odstawać od poprzednich filozofów – Taleasa, Anaksymenesa, Heraklita – którzy upatrywali w *arché* jedną zasadę organizującą rzeczywistość. Na ich tle szczególnie ciekawie przedstawia się natomiast wizja Empedoklesa z Akragas (ok. 493–433 p.n.e.), który połączył wspomniane powyżej stanowiska (jak bezpardonowo zauważa Tatarkiewicz, „poszedł drogą najmniejszego oporu”²¹), dokonując również pozornie niemożliwego mariażu Heraklitowskiego *panta rhei* z teorią Parmenidesa z Elei o stałości i niepodzielności bytu. To już nie jedna zasada, jedno *arché*, ale cztery składniki – jak pisze Arystoteles:

Empedokles w czwórmianie zasad dodaje jeszcze ziemię jako czwartą [do wody, powietrza i ognia – JMK]. Elementy – według niego – istnieją zawsze, a nie powstają, każdego jest tylko mniej albo więcej w zależności od tego, czy łączą się w jedno, czy z jednego się wydzielają²².

Ów czwórmian obejmuje żywioły, które Empedokles nazwał „korzeniami wszechrzeczy” (później używano także określenia „pierwiastki”)²³. Jawią się one jako te elementy rzeczywistości, które pozostają jakościowo niezmiennie i same w sobie nie podlegają przemianom. Dopiero po ich zmieszaniu mogą powstać znane nam przedmioty: dzieje się tak dlatego, że istnieją pewne siły łączące i rozdziałające podstawowe elementy oraz powodujące zmiany w przyrodzie. Natura tych fizycznych, materialnych sił – miłości/harmonii oraz nienawiści/niezgody – jest dwójaka: te pierwsze dokonują kreacji, łącząc cztery żywioły ze sobą, te drugie sprawiają, że elementy się rozdziałają, niszcząc tym samym przedmioty z nich utworzone. Miłość i nienawiść panują na świecie naprzemiennie, już to łącząc, już to dzieląc cztery korzenie

¹⁸ Albo ziemia i woda, gdyż według Giovanniego Realego (op. cit., s. 136) takie zestawienie również znajduje się w myśl Ksenofanesa. Z kolei Diogenes Laertios podaje, że Ksenofanes „twierdził, że są cztery elementy bytu” (Diogenes Laertios, op. cit., s. 526).

¹⁹ Ksenofanes, [za:] G. Reale, op. cit., s. 136.

²⁰ Por. G. Reale, op. cit., s. 137.

²¹ W. Tatarkiewicz, op. cit., s. 41.

²² Arystoteles, op. cit., A 3, s. 23.

²³ W. Tatarkiewicz, op. cit., s. 41.

rzeczywistości, dominując zależnie od okresu²⁴. Warto dodać, że według Empedoklesa obecnie żyjemy (czy raczej: on i jemu współcześni żyli, choć obawiam się, że niewiele się w tej kwestii zmieniło) w kosmosie, w którym dominuje niszcząca siła nienawiści²⁵. Stanowisko Empedoklesa wieńczy pierwszą część niniejszego artykułu, jako że atomiści i pitagorejczycy nie zajmowali się żywiołami, natomiast myśl filozofa z Akragas stanowi najistotniejszy punkt odniesienia do dalszych rozważań.

ŻYWIOŁY WSPÓŁCZESNEGO CZAROSTWA

Interesujące rozwinięcie myśli pierwszych greckich filozofów, widzących w żywiołach podstawowe składniki rzeczywistości, można odnaleźć w rytuałach współczesnego czarostwa. Już Gerald B. Gardner²⁶, bez którego współczesna nam wicca nie mogłaby zaistnieć, wspominał w swoich pismach o korespondencjach żywiołów²⁷ i o ich przywoływaniu, choć należy odnotować, że były to wzmianki, a nie dogłębne analizy. Nie zmienia to jednak faktu, że dzisiejsza czarownicza praktyka rytualna mocno opiera się na pracy z żywiołami, zarówno jeśli chodzi o wicca tradycyjną (British Traditional Witchcraft, w której kluczową rolę odgrywa rytuał inicjacji w ramach danej linii przekazu), wicca eklektyczną (rozumianą jako synkretyczne praktyki osób nie-inicjowanych) czy o inne współczesne tradycje czarostwa (jak feministyczno-bogini-styczny Reclaiming²⁸ w ujęciu Starhawk czy tradycje rodzinne, tak zwane *fam-trads*). Rzecz jasna czarownice są na bieżąco z osiągnięciami nauki i korzystają z dobrodziejstw technologii, traktując żywioły bardziej abstrakcyjnie. Przywołują je w kręgu (to znaczy podczas rytuałów w kowenie²⁹) i podczas praktyki indywidualnej, mogą też medytować nad ich znaczeniem i przypisywać im rozmaite symbole. Tabelki korespondencji, znajdujące się w wielu książkach poświęconych czarostwu, zestawiają cztery żywioły z odpowiednimi kolorami, kierunkami świata, porami dnia i roku, kartami tarota czy kamieniami szlachetnymi. Podczas rytuałów konkretne narzędzia reprezentują dane żywioły, można też umieszczać ich symbole na ołtarzu podczas ceremonii czy w zaciszu własnego domostwa.

²⁴ „Raz się wszystko łączy w jedno dzięki Miłości, raz to znowu rozdziela na poszczególne rzeczy wskutek Nizgody”, pisze Empedokles, cyt. za: Diogenes Laertios, op. cit., s. 505). Por. także F. Copleston, op. cit., ss. 63–64.

²⁵ Por. G. Reale, op. cit., s. 175.

²⁶ Gerald Brousseau Gardner (1884–1964), brytyjski okultysta, antropolog-amator, pisarz i czarownica. Swoimi dziełami – zwłaszcza *Współczesnym czarownictwem* (1954) – przyczynił się do powstania wicca.

²⁷ M.in. powiązania czterech wielkich sabatów z czterema znakami zodiaku i, oczywiście, żywiołami. Zob. G.B. Gardner, *The Meaning of Witchcraft*, Magical Child, Inc., 1959, s. 82 (brak miejsca wydania).

²⁸ Tradycja *Reclaiming* powstała w latach 80-tych XX wieku, a jej członkowie łączą w swojej działalności „ducha i politykę”, praktykując magię, odwołując się do starożytnej Wielkiej Bogini i angażując się w akcje na rzecz społeczeństwa i środowiska. Zob. <http://www.reclaiming.org/> [23.01.2017].

²⁹ Kowen (ang. *coven*) to zgromadzenie czarownic, grupa wspólnie praktykująca rytuały i celebrująca święta oraz nauczająca nowych członków. Kowen może liczyć sobie od kilku do kilkunastu osób, a najczęściej przewodzi mu arcykapłan i arcykapłanka.

Sama wizja żywiołów jako składników rzeczywistości faktycznie wydaje się ciągle aktualna. Deborah Lipp, wiccańska arcykapłanka z tradycji gardneriańskiej³⁰, widzi żywioły jako fundamenty każdego rytuału. W swoich *Elementach rytuału* już na wstępie pisze, że „dla wiccanina cztery żywioły: Ogień, Woda, Powietrze i Ziemia, opisują wszechświat i wszystko, co jest w nim zawarte”³¹. Myślenie w kategoriach żywiołów pozwala na uporządkowanie znanej nam rzeczywistości, gdyż każda całość zawiera cztery składowe, a każdą pojedynczą rzecz można interpretować poprzez jeden lub więcej żywiołów. Więcej, żywioły można układać w cykle, jak w kompasie (wschód – południe – zachód – północ), co łączy się z innymi cyklami, ważnymi dla współczesnych pogan – jak cykl natury czy reinkarnacji. Lipp wspomina jeszcze o jednym żywiole, Duchu, odwołując się do wierzeń hinduskich³². Ów piąty żywioł nie stoi ponad innymi, ale stanowi ich kwintesencję, jest „magiczną całością, która jest większa niż suma swoich części”³³. Wśród bytów posiadających Ducha należy wyróżnić ludzi: jako posiadający zdolności wszystkich żywiołów mogą rozwijać się swobodnie w każdym kierunku.

Abstrahując od ujęcia Lipp, najczęściej można spotkać nawiązania do czterech żywiołów – Morgana, również wiccańska arcykapłanka, opisuje żywioły jako „podstawę naszego fizycznego świata”³⁴. Zrozumienie, jak żywioły funkcjonują, jakie posiadają atrybuty, z jakimi innymi sferami i symbolami można je połączyć – to wszystko przynosi także lepsze pojmowanie rzeczywistości i praw rządzących wszechświatem. Podobną wizję można znaleźć w wielu innych wiccańskich (i nie tylko) pracach: Sabin Thea w bardziej eklektycznym wprowadzeniu do wicca uważa żywioły za manifestację energii, która przenika cały wszechświat. Thea podkreśla jednocześnie, że gdyby zabrakło jednej z tych czterech podstawowych części składowych, nasza rzeczywistość wyglądałaby zupełnie inaczej. Podobnie Starhawk pisze o żywiołach jako o podstawowym tworzywie życia, zwracając jednocześnie uwagę na aspekt ekologiczny i zakłócenie równowagi żywiołów w naszych czasach: „Powietrze, Woda i Ziemia są nieustannie atakowane, a żywioł Ognia dał nam niszczycielską broń o niewyobrażalnej mocy”³⁵.

Te podstawowe części składowe, cztery korzenie rzeczywistości, posiadają bardzo konkretne cechy charakterystyczne. Jak ujmuje to Thea, każdy żywioł ma swój „smak”, co wiąże się także z rezonowaniem z różnymi sferami życia. Najczęściej zie-

³⁰ W British Traditional Witchcraft wyróżnia się dwie główne tradycje: gardneriańską (od Geralda B. Gardnera) oraz aleksandryjską (założona przez Alexa Sandersa, uważana za bardziej ceremonialną od gardneriańskiej).

³¹ D. Lipp, *Elementy rytuału. Powietrze, Ogień, Woda i Ziemia w wiccańskim kręgu*, tłum. O. Stefańska, Radlett 2010, s. 15.

³² Lipp ma na myśli *akaśę* (dev. आकाश, w książce słowo pojawia się w zapisie „akasa”, por. D. Lipp, op. cit., s. 23), którą definiuje jako piątą z hinduskich żywiołów. W tradycyjnej hinduskiej kosmologii *akaśa tłumaczona jest niekiedy jako „eter”*. Por. np. René Guénon, *Studies in Hinduism*, tłum. H.D. Fohr, C. Bethell, New York 2004, s. 18 oraz ibidem, rozdział *The Hindu Theory of the Five Elements*, ss. 29–47.

³³ D. Lipp, op. cit., s. 25.

³⁴ Morgana, *Poza miotłą. Rozważania o filozofii i wicca*, tłum. Enenna, Helsing 2008, s. 66.

³⁵ [M. Simos] Starhawk, *Taniec Spiral*, tłum. Enenna, Londyn 2016, s. 206.

mia widziana jest jako najbardziej stabilny z żywiołów, mocną, materialną podstawę, na której można śmiało budować. Woda, źródło życia, to żywioł oczyszczający i odradzający, niełatwy w kontrolowaniu, ale bardzo potężny. Ogień natomiast stanowi źródło ciepła i światła, jest powiązany ze zmianą, choć jego zdolność transformacji może być niebezpieczna. Powietrze z kolei wiąże się z oddechem, i choć *de facto* nie możemy go zobaczyć, jego wszechobecność pozwala na istnienie życia na ziemi³⁶. Szczegóły w wizji żywiołów i ich korespondencje mogą się różnić w zależności od tradycji, kowenu czy pojedynczej czarownicy (przykładowa tabela poniżej), niemniej ich rola jako składników świata wydaje się być niezmienna. Choć żywioły pozostają w nieustannym ruchu, w cyklu wzajemnych przemian i oddziaływań, to jednak muszą współistnieć w harmonii celem zachowania równowagi znanego nam świata.

Żywioł	Kierunek	Kolory	Pora dnia	Zmysł
Powietrze	Wschód	jaskrawożółty, szkarłatny, niebieskobiały	świt	węch
Ogień	Południe	czerwony, złoty, pomarańczowy	południe	wzrok
Woda	Zachód	niebieski, zielony, szary, czarny	zmierzch	smak
Ziemia	Północ	czarny, brązowy, zielony, biały	północ	dotyk

Tablica wybranych korespondencji na podstawie *Ta'na Spinali* Starhawk³⁷

Obecność żywiołów w samym rytuale pokażę na przykładzie rytuału otwartego, zorganizowanego przez forum Wiccański Krag³⁸ z okazji równonocy wiosennej, który odbył się w Warszawie 18 marca 2016 roku nad Wisłą³⁹. Schemat tego rytuału pokazuje dwa momenty (3 i 8), w których żywioły pełnią kluczową rolę:

1. oczyszczenie przestrzeni rytualnej (na przykład zamiecenie miotłą, okadzenie kadzidłem),
2. zakreslenie kręgu,
3. przywitanie żywiołów (każdy przypisany do jednego kierunku świata),
4. przywitanie duchów miejsca,
5. zaproszenie bogów,
6. rdzeń rytuału, czyli moment okolicznościowy (tu: podpalenie i utopienie marzanny),
7. ceremonia ciasta i wina (tu również: dzielenie się malowanymi jajkami),
8. pożegnanie żywiołów,
9. biesiada.

³⁶ Opis żywiołów za: Morgana, op. cit., ss. 66–75.

³⁷ To korespondencje obowiązujące w macierzystej tradycji Starhawk, tj. Faery. Pełne zestawienie – por. [M. Simos] Starhawk, op. cit., ss. 245–247.

³⁸ Por. forum Wiccan inicjowanych i sympatyków Wicca [on-line:] <http://forum.wiccanski-krag.com> [13.06.2016].

³⁹ Schemat rytuału oraz opis spotkania na podstawie obserwacji uczestniczącej, przygotowanej przez autorkę.

W rzeczonym rytuale otwartym do każdego żywiołu został przyporządkowany jeden uczestnik (z reguły uczestnicy zgłaszają się do swojego ulubionego żywiołu, ponieważ czują z nim pewną więź), któremu prowadząca obrzęd arcykapłanka wręczała dwa rymowane teksty, jeden na powitanie, drugi na pożegnanie. Teksty te były zaledwie sugestią, można z nich było skorzystać albo ułożyć coś własnego, rymowanego lub nie – na przykład uczestnik witający i żegnający ogień wyśpiewał imponującą zaimprovizowaną inwokację do żywiołu ognia⁴⁰. Ostatnie zdanie powitania żywiołu wszyscy uczestnicy rytuału powtarzali chórem i kłaniali się w stosownym kierunku świata, domykając w ten sposób rozbudowany początek obrzędu. Analogicznie pod koniec rytuału nastąpiło pożegnanie wszystkich czterech żywiołów z rymowanym lub improwizowanym tekstem oraz kolejnym ukłonem. Przywołanie i odesłanie żywiołów stanowią zatem swoistą klamrę obrzędu – choć zakreslenie kręgu należy uznać za faktyczny początek rytuału, to jednak bardzo często kręgu się nie odkreśla, uznając, że sam się rozproszy, kiedy żywioły zostaną pożegnane przez kolejnych uczestników.

ZAKOŃCZENIE

We współczesnym czarostwie – zwłaszcza w wicca – cztery żywioły (niekiedy wraz z piątym, stanowiącym kwintesencję) odgrywają bardzo istotną rolę. Choć oczywiście dzisiejsze czarownice uznają dokonania nowożytnej nauki, to jednak na planie rytualnym i magicznym żywioły są przez nie widziane jako podstawowe składniki rzeczywistości, bez których równowaga znanego nam świata mogłaby zostać poważnie zachwiana. Praca z żywiołami to codzienność każdej współczesnej czarownicy: wystarczy wspomnieć silną obecność żywiołów w trakcie każdego rytuału oraz ich rolę podczas osobistych praktyk⁴¹.

Porównanie myśli presokratejskiej i przekonań współczesnych czarownic może wydawać się w pierwszej chwili nawet nie tyle karkołomne, ile wręcz absurdalne – niemniej ilość podobieństw okazuje się zaskakująca. Nie chodzi tylko o paralele pomiędzy stanowiskami na temat żywiołów a ich miejscem we współczesnym czarostwie

⁴⁰ Lipp proponuje następującą inwokację do żywiołu ognia: wszyscy zwracają się twarzą na południe, a osoba przywołująca dzwoni dzwonkiem, nakreśla przywołujący pentagram oraz wygłasza słowa: „Siedzibo ognia, miejsce szalejącego płomienia i kojącego żaru, Ty, która jesteś płonąca pasją i gorącym pożądaniem, Płomiennym gniewem i wolą życia. Południowa strono, wzywam Cię! Chroń swoją stronę tego świętego kręgu! Bądź błogosławiona!” Następnie wszyscy pozostali powtarzają „Bądź błogosławiona!”. Ta i inne inwokacje – por. D. Lipp, op. cit., ss. 123–124.

⁴¹ Przykładowo: jedna z polskich tradycyjnych wiccanek, z którymi rozmawiałam, lubiła medytować nad żywiołami. Praca z żywiołami i jej istotność była często wspominana podczas moich badań terenowych, które prowadziłam w ramach pracy doktorskiej, to jest zarówno podczas obserwacji uczestniczącej (podczas oficjalnych konferencji czy warsztatów oraz nieformalnych spotkań) i wywiadów pogłębionych (od lipca 2014 do stycznia 2017 przeprowadziłam wywiady częściowo ustrukturyzowane z 31 polskimi tradycyjnymi wiccanami). Por. notatki terenowe oraz transkrypcje wywiadów w archiwum autorki.

(mam tu na myśli żywioły jako składniki, korzenie, elementy tworzące znany nam świat, zarówno w wersji pojedynczego *arché*, jak i czwórmiannu Empedoklesa), ale także o zmienność, cykliczność. Gdy Anaksymenes pisze o przemianach powietrza, a Heraklit o przemianach ognia, nie plasują się daleko od cyklicznej wizji natury, proponowanej przez wicca i inne tradycje czarostwa. Można dyskutować nad cyklicznością owych zmian u Anaksymenesa: nad tym, czy jego powietrze jest w stanie zatoczyć koło od ognia do kamienia i znów do ognia, ale Heraklitowy ogień zdecydowanie „działa” w cyklach. Jak ujmuje to Władysław Tatarkiewicz, „ogień staje się morzem, powietrzem, ziemią i znów z powrotem ogniem”⁴².

W przypadku myśli Empedoklesa wątpliwości być nie może – jak podkreśla Frederick Copleston, dla filozofa z Akragas „rozwój świata ma przebieg kolisty w tym sensie, że istnieją jego cykle rozwojowe”⁴³. Cykliczność tej wizji, a także obecność ni mniej, ni więcej, a właśnie czterech żywiołów konstruujących świat sprawia, że współczesnym czarownicom najbliższą do Empedoklesa. Można się zastanawiać, czy dzisiejsze czarownice są świadome tych powiązań. W przywołanych przeze mnie dziełach czasem pojawiają się nawiązania do starożytnych pism – na przykład Morgana pisze o czterech humorach, które wyróżniali Grecy⁴⁴. Odwołania do antycznych religii, oddawanie czci bóstwom znanym od tysiącleci (jak Izyda, Astarte, Apollo i dziesiątki innych) to częsty i szalenie istotny wątek współczesnego pogaństwa (wystarczy przywołać tych wyznawców, którzy *explicite* rekonstruują przedchrześcijańskie wierzenia, jak rodzimowiercy czy helleniści). Dobrze łączy się to z wspomnianym już wielokrotnie cyklicznym myśleniem – oto starożytne poglądy i czteroskładnikowa wizja rzeczywistości powracają w rytualnym kręgu podczas sabatów. Przypuszczam, że czarownicom takie cykliczne nawiązanie bardzo się podoba. Mam nadzieję, że presokratykom też.

BIBLIOGRAFIA

- Arystoteles, *Metafizyka*, t. 1, opr. M. A. Krapiec i A. Maryniarczyk na podst. tłum. T. Żeleznika, Lublin 1996.
- Crowley V., *Wicca. The Old Religion in the New Age*, New York 1989.
- Copleston F., *Historia filozofii, t. 1: Grecja i Rzym*, tłum. H. Bednarek, Warszawa 2004.
- Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy sławnych filozofów*, oprac. I. Krońska, Warszawa 1984.
- Gardner G. B., *The Meaning of Witchcraft*, [s. l.] 1959.
- Gardner G. B., *Współczesne czarownictwo*, tłum. O. Majda, Warszawa 2010.
- Hutton R., *The Triumph of the Moon. A History of Modern Pagan Witchcraft*, Oxford 2001.
- Lipp D., *Elementy rytuału. Powietrze, Ogień, Woda i Ziemia w wiccańskim kręgu*, tłum. O. Stefańska, Radlett 2010.

⁴² W. Tatarkiewicz, op. cit., s. 30.

⁴³ F. Copleston, op. cit., s. 64.

⁴⁴ Por. Morgana, op.cit., s. 67.

- Morgana, *Poza miotłą. Rozważania o filozofii i wicca*, tłum. Enenna, Helsinge 2008.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej, t. 1: Od początków do Sokratesa*, tłum. E. I. Zieliński, Lublin 2000.
- Simplicius, *Komentarz do Fizyki Arystotelesa*, tłum. B. Kupis [w:] *Antologia tekstów filozoficznych, cz. 1: Od Talesa do Kanta*, red. K. Kałuża, A. Pelc, Kraków 2002.
- [Simos M.] Starhawk, *Taniec Spirali. Odrodzenie starożytnej religii Wielkiej Bogini*, tłum. Enenna, Londyn 2016.
- Stróżewski W., *Pytania o Arche* [w:] idem, *Istnienie i sens*, Kraków 1994.
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii, t. 1: Filozofia starożytna i średniowieczna*, Warszawa 1978.
- Thea S., *Wicca dla początkujących. Religia czarownic*, tłum. M. Lorenc, Białystok 2012.

SUMMARY

FOUR ROOTS OF REALITY. COMPARATIVE ANALYSIS OF THE ELEMENTS IN THE VIEW OF PRE-SOCRATIC PHILOSOPHERS AND MODERN WITCHCRAFT

The title comparison might seem surprising, yet the concepts of elements (namely water, fire, earth and air) among the pre-Socratic philosophers and modern witches bear numerous similarities. The actual Greek idea of understanding the reality through the elements – whether it would be the search for one arché, as proposed by Empedocles, or a few, as proposed by Heraclitus – corresponds with many threads in modern witchcraft, especially in Wicca. Witches work with the elements in magical craft, meditate upon them, use their complex symbolism and summon them during rituals. The volatile and cyclical nature of the elements is visible in both compared visions.

In the article, the view of elements as the “roots of reality” is shown first, presented in the chronological order, from Thales of Miletus to Empedocles. What follows is the vision of the elements according to modern witches, along with the summary, which covers the most important parallels. The authoress bases on the analysis of the source material – including both philosophers and witches – and her field research, conducted among Polish Traditional Wiccans.

Dawid Lipka

W KRĘGU MYŚLI NEW AGE: ŚCIEŻKI DUCHOWEGO ROZWOJU NA PRZYKŁADZIE TEOZOFII, ASTROLOGII I „TEORII EWOLUCYJNEJ SYSTEMU CZAKR”

Instytut Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego

Filozofia z jednej strony może pomóc w poszukiwaniu nowych dróg myślenia o najważniejszych życiowych problemach i inspirować do patrzenia na nie z innej perspektywy; z drugiej zaś – istnieją prądy myślowe i ideologie, które wyręczają w tym wysiłku i dostarczają gotowych rozwiązań. Pisząc o New Age, czy nawet o duchowości ezoterycznej *sensu largo*, nie sposób uciec przed pytaniem, do której z tych grup należą opisywane zjawiska, tym bardziej, że łatwo spotkać się z krytyką i lekceważeniem poglądów wywodzących się z tego nurtu. Nie ulega jednak wątpliwości, że ukonstytuowanie się ruchu New Age i jego wciąż jeszcze duża popularność są wyrazem jakiejś głębszej potrzeby, odbiciem duchowej kondycji współczesności. Mówi się, że New Age stanowi próbę ponownego „zaczarowania świata”, który w czasach postświeceniowej racjonalności stracił swój duchowy wymiar¹. W niniejszym artykule będę starał się ustalić, jakie konsekwencje etyczne i antropologiczne może nieść ten drastyczny zwrot w rozumieniu otaczającej nas rzeczywistości oraz odpowiedzieć na pytanie, czy filozofia New Age może być swego rodzaju ścieżką duchowego rozwoju ludzkości.

NEW AGE – PODSTAWOWA CHARAKTERYSTYKA

New Age Movement (z ang. ruch Nowej Ery) to współczesne zjawisko kulturowe niezwykle trudne do jednoznacznego zaklasyfikowania, amorficzne, wymykające się sztywnym definicjom i podziałom. Już sama jego nazwa budzi niejednokrotnie negatywne reakcje, niechęć lub w najlepszym razie uśmiech pobłażliwości. Nie powinno to dziwić, gdy zobaczymy, jak wiele nieporozumień narosło wokół rozważanego terminu i jak często był on używany raczej wartościująco niż klasyfikująco, w tym niestety także przez stronnicych badaczy². Co właściwie budzi takie kontrowersje? Czym zajmuje się ów ruch? Najogólniej rzecz ujmując, można, zgodnie

¹ Por. M. Maffesoli, *Czas plemion. Schyłek indywidualizmu w społeczeństwach ponowoczesnych*, tłum. M. Bucholc, Warszawa 2008, s. 60.

² Por. B. Dobroczyński, *New Age*, Kraków 2000, s. 89.

z sugestią Krystyny Wilkoszewskiej mówić o New Age jako o ruchu *quasi*-religijnym³. Nowa Era proponuje alternatywną duchowość ukonstytuowaną wskutek połączenia (najczęściej ezoterycznych) myśli Wschodu i Zachodu. Zdaniem badaczki do fuzji tych dwóch tradycji dojść mogło dopiero w latach sześćdziesiątych ubiegłego stulecia, kiedy Stany Zjednoczone zrezygnowały z obostrzeń zakazujących osiedlania się tam Azjatów⁴. New Age cechuje silny eklektyzm. Będą się tu więc pojawiały elementy ruchów neopogańskich, magii, psychologii transpersonalnej, różnorodnych systemów dywinacyjnych (Tarot, astrologia, I-Ching), religii i filozofii orientalnych (zen, buddyzm, taoizm, joga) oraz mnóstwa innych jeszcze duchowych praktyk czy ścieżek w dowolnych kombinacjach i interpretacjach⁵. Mimo wielowymiarowości tego ruchu i braku spójnej, powszechnie obowiązującej wykładni, daje się zauważyć, że New Age w wielu swoich odmianach jest krytyczne: dostrzega pewnego rodzaju impas współczesnej cywilizacji, upadek człowieka i, wobec tej konstatacji, proponuje globalną duchową transformację ludzkości, z nadzieją wyczekując nowej ery szczęśliwości i zrozumienia⁶.

Spośród zawierających się w New Age lub korespondujących z ruchem zjawisk chciałbym przedstawić zaledwie trzy: teozofię, astrologię i „teorię ewolucyjną Systemu Czakr” Anodei Judith, które uważam za paradygmatyczne dla rozważanego przeze mnie zagadnienia. *Casus* ruchu teozoficznego dobrze ilustruje typową dla późniejszego od niego New Age strategię sięgania ku innej kulturze (w tym wypadku indyjskiej) i filtrowania jej przez zachodnią umysłowość. Teozofia jest też próbą stworzenia spójnego systemu metafizycznego, z czego korzystają późniejsze nurty ezoteryczne, nawet jeśli same nie stawiają przed sobą takiego zadania. Astrologię wybrałem jako przykład bardzo licznie reprezentowanych w New Age systemów dywinacyjnych, opartych na idei synchroniczności⁷, tu rozumianej jako połączenie człowieka z innymi elementami rzeczywistości tudzież odpowiedniość zjawisk różnego rzędu. „Teoria ewolucyjna Systemu Czakr” jest zaś pomysłem typowym dla New Age, bazującym jedynie na wcześniejszych koncepcjach. Bardziej niż pozostałe opisywane przeze mnie zjawiska (opracowywane w nieco innych warunkach historycznych) oddaje charakterystyczne nastawienie intelektualne ruchu Nowej Ery, szczególnie w aspekcie rozumienia dziejów i celów człowieka. Wcześniej jednak trzeba rozważyć na czym miałyby polegać zapowiadany we wstępie tej pracy „rozwój duchowy” w rozumieniu New Age.

³ Por. K. Wilkoszewska, *Czym jest postmodernizm?*, Kraków 1997, s. 4.

⁴ Por. ibidem, ss. 4–7.

⁵ Por. J. Żak-Bucholc, *New Age, geneza i istota* [on line:] <http://www.racionalista.pl/kk.php/s,1447/k,2> [18.10.2016].

⁶ Por. B. Alexander, *Ruch New Age to nic nowego* [w:] *New Age*, red. P. Macura, Kraków 1993, s. 77.

⁷ Por. *Jung on Synchronicity and the Paranormal*, red. C. G. Jung, R. Main, , London 1998.

ROZWÓJ DUCHOWY A INNE SPOSOBY ROZUMIENIA ROZWOJU

Oczywistym jest, że imperatyw doskonalenia się nierozzerwalnie łączy się z ideą człowieczeństwa. Właściwie każda tradycja filozoficzna (a zwłaszcza każda etyka) zawiera w sobie nakaz wzrastania w pewnych predyspozycjach czy mocach duchowych – w starożytnej filozofii greckiej będzie to *areté* (ἀρετή)⁸, w katolicyzmie cnoty kardynalne i teologalne⁹, a w myśli chińskiej – *de* (德)¹⁰. W świecie zachodnim pewną zmianę w sposobie rozumienia tego zagadnienia wprowadza oświeceniowa idea postępu, wyrażona w teorii Jeana Antoine’a Nicolasa de Condorceta i Anne Roberta Jacques’a Turgota¹¹. Według niej rozwój ma przede wszystkim wymiar już nie etyczny, a cywilizacyjny. To rozum człowieka ma się doskonalić i przeobrażać świat dookoła. We wszystkich tych sposobach myślenia o postępie istotne jest przełożenie tego, co jednostka osiąga pracą nad sobą (bez względu, czy tym osiągnięciem będzie cnota, czy rewolucyjny wynalazek) na rzeczywistość zewnętrzną, która staje się w jakimś wymiarze doskonalsza.

Dzisiaj to przełożenie nie jest tak oczywiste. Z jednej strony idea rozwoju wydaje się żywsza niż kiedykolwiek – rozwój osobisty, zawodowy, edukacyjny czy technologiczny to hasła, z którymi łatwo zetknąć się w przestrzeni publicznej. Z drugiej wszakże strony nie sposób nie zauważyć, że postęp staje się społecznym przymusem; co więcej, często bywa traktowany bardzo płytko: jako środek do osiągnięcia konkretnego osobistego celu (awansu, wygodniejszego życia, atrakcyjności towarzyskiej, itd.). Brak sukcesów w osiąganiu tego typu celów jest z kolei coraz częściej odbierany jako życiowa indolencja. Tłumaczy to popularność różnego rodzaju zawodowych „pomagaczy”: trenerów, coachów, psychoterapeutów. Nie wchodząc w głębszą analizę fenomenu tego rodzaju profesji, można dostrzec pewną problematyczną kwestię, a mianowicie to, że fachowa pomoc zdejmuje z ramion człowieka część odpowiedzialności za siebie, wtłaczając go w ramy standardowych procedur. W takim ujęciu człowiek jest rozumiany nie jako całość, składająca się z różnego rodzaju procesów (biologicznych, emocjonalnych, intelektualnych), lecz w sposób sprofilowany – przez pryzmat konkretnego problemu. Istnieje ponadto pewna dziedzina ludzkiego życia, pominięta lub nie rozpoznana przez to zadaniowe, doraźne pojęcie rozwoju: duchowość. Poczucie szczęścia osiągane na gruncie przeżycia duchowego zdaje się niezbywalną potrzebą człowieka, powodem dla którego zwracamy się ku szeroko pojętej sferze *sacrum*, ku religii¹². Eksploracja duchowości w jej głębokim tj. ekstatycznym i mistycznym sensie jest jednak czymś zapożyczonym przez religie

⁸ Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1: *Od początków do Sokratesa*, tłum. E. I. Zieliński, Lublin 2000, s. 326.

⁹ Por. § 1803–1829, art. 7, r. 2 KKK [w:] *Powołanie człowieka: życie w Duchu Świętym*, Poznań 1994.

¹⁰ Por. J. Liu, *Wprowadzenie do filozofii chińskiej. Od myśli starożytnej do chińskiego buddyzmu*, Kraków 2010, s. 145.

¹¹ Por. F. Coppleston, *Historia filozofii*, t. 6: *Od Wolffa do Kanta*, Warszawa 2005, s. 154.

¹² Por. S. Harris, *Koniec wiary. Religia, terror i przyszłość rozumu*, tłum. D. Jamrozowicz, Nysa 2012, ss. 211–212.

głównego nurtu, których działalność – jak pisze chociażby Neil Postman – podlega procesowi spłykania i ekonomizacji, stając się show¹³. Przeżycie duchowe jest czymś innym: doświadczaniem tajemnicy świata, uwalnianiem się od pojęć, tak naukowych, jak i doktrynalnych, pochodzących z religii¹⁴. Rozwojem duchowym można nazwać wzrastanie w rozumieniu siebie jako części świata, odkrywanie swojej natury i zdobywanie szczęścia na sposób doświadczenia *sacrum*, a także uzyskaną tą drogą aktywną postawę walki o lepszą rzeczywistość. Ezoteryczna duchowość z kręgu New Age jest zjawiskiem o tyle cennym i godnym badania, że promuje taką właśnie ideę rozwoju człowieka. Ruch Nowej Ery patrzy na istotę ludzką holistycznie, jako na harmonijną całość, której elementy łączą się właśnie w duchowości i są poprzez nią przekształcane. New Age widzi w tym szansę na nowy złoty wiek świata, samozbawienie przez duchowy rozwój ludzkości. Jakie są konkretne propozycje tego nurtu?

TEOZOFIA – W STRONĘ NEW AGE

Założenie Towarzystwa Teozoficznego przypada na koniec XIX stulecia¹⁵, a więc nieomal wiek przed pojawieniem się ruchu Nowej Ery. Łatwo jednak dostrzec, że korpus pojęć i poglądów (zwłaszcza ontologicznych) wypracowany w teozofii funkcjonuje nadal w New Age. Była to ponadto pierwsza próba stworzenia na gruncie europejskim spójnego systemu religijno-filozoficznego, czerpiącego zarówno z tradycji zachodnich, jak i z dalekowschodnich (Towarzystwo powstało z inicjatywy Heleny Bławackiej po jej podróży do Indii, gdzie zapoznała się z filozofią buddyjską). Można wskazać wiele dalszych podobieństw w poglądach reprezentowanych przez te nurty: wiara w jedną duchową naturę rzeczywistości i istnienie zjawisk nadprzyrodzonych, zaangażowanie społeczne (tu analogia dotyczy przede wszystkim Wysokiej Nowej Ery), czy wreszcie zbiór teorii eschatologicznych, mających tłumaczyć cykl życia i ponownego wcielania się duszy człowieka. Szczególnie ten ostatni aspekt zdaje się łączyć oba poglądy. Choć wiara w reinkarnację jest popularna w kręgach New Age, to jednak ciężko szukać w nich jej metodycznej wykładni. Inaczej z teozofią, która tworzy spójny system, wyłożony w *Kluczu do teozofii*, wywiadzie-rzecz z założycielką nurtu, opublikowanym w 1889 roku¹⁶. Z tego też powodu przytoczę właśnie poglądy Bławackiej, które – w mojej opinii – są żywe w ruchu Nowej Ery także i dzisiaj.

W tym ujęciu wszystkie wielkie religie wyrosły z jednego wspólnego rdzenia, jednak odeszły od żywego kontaktu ze swoim źródłem, z duchową prawdą. Teozofia ma zapłacić tę lukę, będąc mistyczną religią i ezoteryczną filozofią, opartą na zapomnianych wieczystych prawdach¹⁷. Jej treści dzielą się ponadto na egzoteryczne – dostępne wszystkim poszukującym – i ezoteryczne, zarezerwowane dla wtajemniczonych adeptów,

¹³ Por. N. Postman, *Amusing ourselves to death*, New York 2006, ss. 114–124.

¹⁴ Por. S. Harris, op. cit., s. 228.

¹⁵ Por. *Early History* [on line:] <http://www.ts-adyar.org/content/early-history> [18.10.2016].

¹⁶ Por. H. P. Bławacka, *Klucz do teozofii*, t. 1, tłum. W. Dynawska, Warszawa 2004, s. 11.

¹⁷ Por. ibidem, ss. 14–18.

gotowych na przyjęcie duchowej wiedzy. Właśnie ten ezoteryczny charakter ma być powodem, dla którego teozofia nie zostawiała po sobie śladów przez wieki, mimo że istniała równie długo (jeśli nie dłużej), co wszystkie pozostałe religie¹⁸. Głównym zadaniem Towarzystwa Teozoficznego nie jest jednak krzewienie nauk okultystycznych, a zminimalizowanie duchowego cierpienia ludzkości poprzez edukację etyczną, „oczyszczanie psychiki”¹⁹. Cel ten wiąże się z założeniem, że wszyscy ludzie pochodzą z jednego duchowego i fizycznego źródła i dlatego należy dążyć do powszechnego braterstwa pomiędzy nimi²⁰. By to osiągnąć potrzebna jest jednak swego rodzaju praca u podstaw – to rozwinięte duchowo jednostki mają pomóc mniej oświeconym rozwinąć się i w efekcie stworzyć lepszy świat. Jak zatem według nich doskonalili się jednostka?

Podstawową wykorzystywaną tu koncepcją jest swoiście pojęta reinkarnacja. Nieubłagane prawo karmy sprawia, że przyczynie w tym życiu zawsze musi towarzyszyć skutek w kolejnym. Jeśli więc postępowaliśmy etycznie, mając na uwadze dobro drugiego człowieka i ideał powszechnej jedności, to kolejne istnienie będzie jeszcze lepsze i pożyteczniejsze. Na każdym etapie cyklu ludzie są jednak wolni do czynienia zła i za każdą krzywdę przyjdzie odpokutować zarówno temu, kto ją wyrządził, jak i wszystkim tym, którzy będą mieli z nim styczność²¹. Jest to w istocie koncepcja bardzo prosta i sensowna nawet bez uznawania eschatologicznych założeń teozofii. Wszyscy są panami swego losu, ale przecież każdy indywidualny żywot jest nierozzerwalnie związany z innymi. Jednostkowe postanowienie poprawy może duchowo ożywić także całe otoczenie. Teozofia podaje kilka sposobów wzrastania w duchowej mądrości. Jeden z nich ma wymiar intelektualny: należy studiować teksty filozoficzne i religijne, zwłaszcza te, które w ożywczy sposób oddziałują na duchowość²². W otwarty sposób zabrania się życia próżniaczego, skoncentrowanego na powierzchownych materialnych wartościach i niezainteresowanego doskonaleniem się²³. Jednakże głównym motorem duchowego rozwoju nie są odizolowane od świata studia nad świętymi tekstami. Przeciwnie – tym, co naprawdę może wznieść nasze życie na wyższy poziom, jest złożenie siebie w darze drugiemu człowiekowi²⁴. Ma to ścisły związek ze sposobem rozumienia karmy:

Prawo Karmy stosuje się na równi do wszystkich, choć nie wszyscy znajdują się na tym samym stopniu rozwoju. Pomagając innym w rozwoju, teozof wierzy, iż nie tylko dopomaga im w wypełnianiu ich Karmy, ale że i sam, w najściślejszym znaczeniu wypełnia swą własną. [...] Czynami swymi może ułatwić i utrudnić całej ludzkości osiągnięcie następnego, wyższego poziomu istnienia²⁵.

¹⁸ Por. ibidem, ss. 24–27.

¹⁹ Ibidem, s. 43.

²⁰ Por. ibidem, ss. 63–65.

²¹ Por. ibidem, ss. 179–180.

²² Por. eadem, *Klucz do teozofii*, t. 2, tłum. W. Dynawska, Warszawa 2004, s. 84.

²³ Por. ibidem, s. 87.

²⁴ Por. ibidem, ss. 72–74.

²⁵ Ibidem, ss. 71–72 [podkr. aut.].

Bławacka kładzie więc nacisk na odpowiedzialność każdego z nas. Karma nie jest w jej koncepcji pojęta jako ślepa czy wroga siła całkowicie nas predeterminująca i od nas niezależna. To my sami tworzymy ją swymi czynami i sami jesteśmy wezwani, by opowiedzieć się swoim życiem po jakiejś stronie. To nie zaświatowe rozkosze mogą cokolwiek nauczyć adepta duchowej ścieżki, lecz twarde realia materialnego, pełnego cierpienia życia w tej rzeczywistości²⁶. Nie będzie żadnego raju, żadnego osobowego boga, który zdejmie z naszych barków troski, jeśli sami nie zbudujemy sobie nieba już tutaj – na Ziemi.

2. ASTROLOGIA

Astrologia jest symbolicznym językiem opisu rzeczywistości. Za pomocą systemu figur²⁷, zaczerpniętych z obserwacji ciał niebieskich i ich ruchów na tle ekliptyki, astrolog odnajduje głębszy sens rzeczywistości, ukryte powiązania wydarzeń czy ludzkich losów, przewiduje i określa ich przyszłe koleje²⁸. Astrologia nie jest jednak prostym narzędziem dywinacyjnym, służącym rozrywce czy pustemu zaspokajaniu ciekawości. Jest to dziedzina ezoteryki dążąca przede wszystkim do doskonalszego zrozumienia ludzkiej natury i powiązań jednostki z różnymi aspektami świata zewnętrznego. Stąd też jako tak zwana astrologia humanistyczna stanowiła i wciąż stanowi obiekt zainteresowania przedstawicieli świata psychologii i psychoanalizy, na przykład Freuda, Adlera, Junga, Murraya, Masłowa czy Lewina²⁹. Astrologia jest dziedziną dynamiczną. Układy planet zmieniają się w czasie, stanowiąc dla każdego indywidualnie (ale i dla ludzkości jako kolektywu) drogę rozwoju. Żywa jest tutaj idea makro- i mikrokosmosu, pozostających ze sobą w złożonych zależnościach: jednostka – kolektyw, jednostka – kosmos, kolektyw – kosmos. Ostatnia z tych relacji stoi u podstaw podziału historii ludzkości na wielkie epoki astrologiczne. Każdej z nich przyporządkowany jest jeden z dwunastu znaków zodiaku, który ją określa i charakteryzuje zachodzące w czasie jej trwania przemiany. Po cyklu dwunastu epok (tak zwany rok platoński) niebiańska maszyna zatacza koło i powtarza cały proces.

Jeden wiek astrologiczny trwa około 2160 lat³⁰. Obecnie znajdujemy się w punkcie przejścia pomiędzy Erą Ryb a Erą Wodnika³¹ – wśród astrologów ciężko o jednolite stanowisko odnośnie do ostrej cezury między tymi okresami³². Zgodnie

²⁶ Por. ibidem, s. 61.

²⁷ Planety, światła, znaki, domy, aspekty, punkty szczególne, osie i – w mniejszym stopniu – gwiazdy.

²⁸ Por. T. Dietrich, *The Origin of Culture and Civilization. The Cosmological Philosophy of the Ancient World View Regarding Myth, Astrology, Science and Religion*, Phoenix 2005, s. 305.

²⁹ Por. T. Prinke, L. Weres, *Mandala życia. Astrologia – mity i rzeczywistość*, t. 2, Poznań 1982, ss. 32–34.

³⁰ Por. N. Spencer, *True as the Stars Above*, London 2000, s. 116.

³¹ Era Wodnika to właśnie słynne *Age of Aquarius*, o którym śpiewają hippisi w musicalu *Hair* Miłocha Formana; por. N. Spencer, op. cit., ss. 124–125.

³² Por. N. Campion, *The Book of World Horoscopes*, Bournemouth 1999, ss. 480–495.

z symboliką znaku Wodnika³³, nowa era ma przynieść rewolucyjną zmianę w stosunkach międzyludzkich, stać się obecnym w ideologii New Age złotym wiekiem wolności i innowacji. Era Ryb – znaku związanego z duchowością, iluzjami i religią – przyniosła światu chrześcijaństwo, a wraz z nim dogmatyzm i oddzielenie spraw duszy od spraw ciała³⁴. Głównym wyzwaniem dla człowieka nowej epoki będzie ponowne pogodzenie swoich wewnętrznych sprzeczności, odrzucenie fałszywych i przestarzałych obrazów świata oraz wzięcie odpowiedzialności za samego siebie. Wolność „wodnikowego” człowieka to także jego odpowiedzialność za innych i cały otaczający go świat. Nowa Era ma przynieść wzrost zainteresowania ekologią, rozwój technologii, ale także powrót do duchowych tradycji i mądrości sprzed wieków, które dominacja chrześcijaństwa wyrugowała z dyskursu jako pogańskie, czyli grzeszne. W tym ujęciu astrologia wyraża poglądy tradycyjnie łączone z ruchem New Age. Co ważniejsze, kreśli ona przed ludzkością pewne zadanie, nawołuje do wprowadzania zmian tak w obrębie samej jednostki, jak i w świecie wokół niej. Wyznaczanym (lub odzwierciedlanym) przez astrologię zmianom podlegają nie tylko ludzie, ale i cała Ziemia, co w oczywisty sposób implikuje, że jeśli chcemy przetrwać jako gatunek i wspiać się na wyższy poziom rozwoju, musimy dostosować się do nowych realiów i zharmonizować się z zachodzącymi przeobrażeniami. Wielowiekowa astrologiczna tradycja uświadamia nam, że choć obecnie człowiek dyktuje planecie warunki, to nie zawsze tak było. Tym mocniej Era Wodnika przestrzega przed egocentryzmem i zwraca uwagę (w sposób bliski feminizmowi i ekologii) na „kobiecie” wartości współpracy, tolerancji i pomocy w odróżnieniu od zeganego właśnie „męskiego” paradygmatu zdobywania, władania i dominacji³⁵.

3. TEORIA EWOLUCYJNA SYSTEMU CZAKR

W ogólnym zarysie ten pogląd astrologiczny jest podobny do teorii ewolucyjnej Systemu Czakr, którą formułuje w swej książce *Koła życia* Anodea Judith. Astrologia nosi jednak znamiona pewnego determinizmu i zagrożenie mechanistycznym pojmowaniem rzeczywistości. Koncepcja Judith ma – moim zdaniem – głębszei bardziej zróżnicowane implikacje etyczne. Z uwagi na głęboką analizę przeszłości, wnikliwe obserwacje dnia dzisiejszego i proponowaną prognozę na przyszłość, można ją zaklasyfikować jako swego rodzaju historiozofię, operującą językiem ezoteryki.

Współcześni parapsychologowie raczej jednogłośnie uznają, że prócz ciała fizycznego istnieją wokół istot żywych duchowe czy energetyczne struktury postrzegalne ponadmysłowo (np. dzięki jasnovidzeniu lub fotografii kirlianowskiej)³⁶. Źródłami tych emanacji (aury) są zaś czakry, czyli ośrodki życiowej energii, znajdujące się

³³ Znaczenie figur astrologicznych za: T. Prinke, L. Weres, op. cit., ss. 112-136.

³⁴ Por. N. Spencer, op. cit., ss. 115-127.

³⁵ Por. K. Wilkoszewska, op. cit., s. 9.

³⁶ Por. B. A. Brennan, *Dłonie pełne światła. Podręcznik uzdrawiania energią*, tłum. M. Kalwoda, Warszawa 2008, ss. 67-89.

na przecięciu głównych splotów nerwowych organizmu³⁷. Przyjmuje się, że w ciele człowieka istnieje siedem czakr głównych, kilka pobocznych i mnóstwo drobnych, odpowiadających punktom akupunktutowym czy chińskim meridianom³⁸. Czakry główne nadzorują pracę pozostałych „organów energetycznych”, odpowiadają za kondycję określonych części ciała, a nade wszystko regulują wyższe życiowe funkcje na tym poziomie, na którym się znajdują (uczucia, intelekt, wola, etc.). Ich bogata symbolika jest punktem wyjścia nie tylko dla jogi czy rozmaitych systemów bioenergoterapii, ale także dla całościowych systemów rozumienia natury człowieka i świata. Dla wygody czytelnika zamieszczam w tym miejscu zestawienie czakr głównych, co pomoże w lekturze dalszej części tekstu.

Cakra	Nazwa	Kolor	Umiejscowienie	Funkcja
1. Podstawy	Mūlādhāra	Czerwień	Genitalia	Fizyczne przetrwanie, sprawy materialne, zdrowie
2. Seksualna	Svādhiṣṭhāna	Pomarańcz	Poniżej pępka	Seksualność, kreatywność, emocjonalność
3. Splotu słonecznego	Manipūra	Żółty	Splot słoneczny	Ego, racjonalność, wolna wola, rywalizacja
4. Serca	Anāhata	Zieleń	Środek klatki piersiowej, serce	Bezwarunkowa miłość do wszystkich istot, harmonia
5. Gardła	Viśuddha	Błękit	Gardło	Komunikacja
6. Trzeciego oka	Ajñā	Indygo	Środek czoła	Jasnowidzenie, wyższa inteligencja, ezoteryka
7. Korony	Sahasrāra	Fiolet	Czubek głowy	Duchowość

Choć zwykliśmy o czakrach mówić w odniesieniu do każdego z osobna, u podstaw teorii Judith stoi założenie, że system energetyczny posiada nie tylko pojedynczy człowiek, ale także cała ludzkość jako gatunek. Tym, co ją spaja, jest specyficzna duchowa konstrukcja, swego rodzaju Wyższa Jaźń ludzkości³⁹. Autorka postrzega historię naszego gatunku jako historię rozwoju z dołu do góry, poprzez kolejne czakry – tak, jak ma to miejsce w przypadku rozwijającego się dziecka. Pierwszy wyróżniony przez nią okres to domena czakry podstawy, nazywanej w sanskrycie *Mūlādhāra* (मूलाधार), czyli ‘korzeń, podpora/pomoc korzenia’. Ten ośrodek reprezentuje materialną rzeczywistość, biologiczne i ekonomiczne potrzeby człowieka, a więc: odżywianie, sen, dach nad głową, odzienie czy zapewnienie sobie fizycznego przetrwania. Odpowiada mu pierwszy etap życia, na którym dziecko jest w pełni uzależnione od matki tak, jak człowiek na tym poziomie jest nierozzerwalnie związany z Matką

³⁷ Por. D. G. White, *Kiss of the Yogini: „Tantric Sex” in its South Asian Contexts*, Chicago 2003, s. 224.

³⁸ Por. B. A. Brennan, op. cit., s. 70.

³⁹ Por. A. Judith, *Koła życia*, Gdańsk, s. 399.

Ziemią⁴⁰. Według psychoanalityka Garetha Hilla ten okres odzwierciedla tzw. Statyczna Kobiecość – jeden z czterech poziomów proponowanej przezeń dialektyki statycznej i dynamicznej zasady żeńskość/męskość⁴¹. Symbol Statycznej Kobiecości to okrąg z kropką w środku, kojarzący się z piersią karmiącej matki. Podobnie jak karmione niemowlę, człowiek na poziomie pierwszej czakry nie może wyjść poza swoje fizjologiczne zdeterminowanie, jest uzależniony od czynnika zewnętrznego: przyroda to dla niego zarówno matka, jak i nauczycielka. Taki był, zdaniem Judith, człowiek paleolitu. Według niej współcześni zapomnieli o swoich korzeniach, a ich głównym zadaniem na tym poziomie jest odbudowanie świętego związku z żywą tkanką materialnego świata⁴².

Gdy tylko ciało zapewni sobie przetrwanie, zwraca się ku doświadczaniu przyjemności i eksploracji swojej seksualności. Po zaspokojeniu pierwotnych instynktów na pierwszy plan wychodzą emocje i pragnienie bycia z drugim człowiekiem. Taki jest też sens drugiego ośrodka, czakry seksualnej (także: sakralnej, płciowej) o imieniu *Svādhiṣṭhāna* (स्वाधिष्ठान) – ‘słodycz’, powiązanej z żywiołem warunkującej i podtrzymującej życie wody⁴³. Etap tego centrum energetycznego Judith lokuje w neolicie i łączy z przejściem do osiadłego trybu życia, uprawy i hodowli w miejscach wcześniejszych myślistwa i zbieractwa⁴⁴. Wciąż ważny jest mit Wielkiej Matki, jednak w pokojowych czasach matriarchatu obydwie płcie zostają dowartościowane. Obok Matki pojawia się więc nowa figura – Syn/Kochanek, reprezentujący w ujęciu Hilla odmienną jakość: Statyczną Męskość, która przeobraża paleolitycznego myśliwego w życiowego partnera. W paradygmacie drugiej czakry pojawia się nieznane wcześniej piękno; powstaje sztuka, architektura, religia i kultura. Syn/Kochanek zapragnął jednak zawładnąć Matką, podporządkować ją sobie i dominować. Narodził się kolejny horyzont ludzkiej egzystencji: era żelaza, wiek trzeciej czakry, z którego – nie bez trudu – zaczynamy wychodzić dopiero współcześnie⁴⁵. *Manipūra* (मणिपूर), czakra splotu słonecznego, to centrum ogniste i ekspansywne⁴⁶. Łączy się z budowaniem państwowości, wojną, walką, rywalizacją, technologicznym postępem. To pod jej wpływem człowiek postanowił wziąć Ziemię we władanie i podporządkować ją swoim celom. Odtąd to ludzie w swym egocentryzmie mieli stać się miarą wszechrzeczy. Fazę tę charakteryzuje Dynamiczna Męskość. Bogini-Matka zostaje wzgardzona i zinstrumentalizowana, zaś Syn/Kochanek staje się jedynie przejawem słabości, starym wcieleniem, z którym nowy bóg, gromowładny Bóg-Ojciec, nie chce mieć nic

⁴⁰ Por. C. G. Jung, *Psychologia kundalini-jogi. Według notatek z seminariów (1932)*, opr. S. Shamdasani, tłum. R. Reszke, Warszawa 2010, s. 97.

⁴¹ Por. G. Hill, *Masculine and Feminine: the natural flow of elements in the psyche*, Boston 1982.

⁴² Por. A. Judith, op. cit., s. 401.

⁴³ Por. C. G. Jung, op. cit., ss. 94–95.

⁴⁴ Por. A. Judith, op. cit., s. 401.

⁴⁵ Por. ibidem, s. 403.

⁴⁶ Por. C. G. Jung, op. cit., s. 95.

wspólnego⁴⁷. Wiek trzeciej czakry asymiluje i wypacza zdobycze poprzednich epok: seksualność zamienia się w przemoc i gwałt, uczucia zasypiają, a budzi się intelekt. Zapomniana zostaje siła więzi międzyludzkich, wyrażona wcześniej we wspólnocie plemiennej. Era trzeciej czakry charakteryzuje się także znacznie mniejszym uzależnieniem ludzi od świata natury, która w dwóch poprzednich okresach pełniła bardzo ważną funkcję. Próby zerwania z paradygmatem trzeciej czakry idą dwutorowo. Pierwszą drogę wyznacza pojawienie się chrześcijaństwa, które stara się wcielić w życie wartości miłosierdzia, współpracy, poświęcenia i wzajemnej troski⁴⁸. Niestety, jest to ścieżka, która pod wpływem ognistej mocy *Manipūry* łatwo ulega wykoślawieniu. Bóg-Ojciec nadal nosi cechy karzącego sędziego, a hierarchiczna struktura religii chrześcijańskiej sprzyja kontrolowaniu wiernych, wpędzaniu ich w poczucie winy, które działa destrukcyjnie na ogniste energie czakry splotu słonecznego, ale także uniemożliwia rozwój w kierunku jednoczącej miłości. Innym sposobem na wyjście z impasu ewolucyjnego jest praca, jaką gatunek ludzki wykonał i wciąż wykonuje na poziomie trzech wyższych czakr, lustrzanych odbić tych, które zostały omówione do tej pory. Czakry gardła, trzeciego oka i korony, czyli *Viśuddha* (वशुद्ध), *Ajñā* (आज्ञा) i *Sahasrāra* (सहस्रार) jeszcze nie manifestują się we współczesnym świecie jako kolejne epoki – ten etap dopiero nastąpi⁴⁹. Jak dotąd ludzkość jedynie zbliża się do tych sfer, najczęściej poprzez ważne wynalazki i niektóre zjawiska społeczne. I tak np. czakrę gardła uchwyciono poprzez rozwój związany z komunikacją i dźwiękiem (mowa, pismo, działalność wydawnicza, media, Internet). *Ajñā* manifestuje się w świecie w podobny sposób: np. jako możliwość przesyłania obrazów na odległość, rozwój nauki akademickiej, ale także poprzez zwrot w kierunku duchowej wiedzy (ezoteryka, New Age). Czakra korony to z jednej strony era lotów w kosmos i bombardowanie współczesnego człowieka informacjami, z drugiej: rosnąca duchowa i religijna świadomość. Zdaje się, że to właśnie ta droga doprowadziła do zmiany zapoczątkowanej w latach sześćdziesiątych ubiegłego wieku, czyli otwarciu ludzkości na nowy czas – erę serca⁵⁰.

Czakra serca, *Anāhata* (अनाहत), czyli „nietknięta, niezniszczalna”, reprezentuje uniwersalną miłość do świata, współczucie, uzdrowienie i zjednoczenie⁵¹. Tak, jak serce bije pośrodku naszego ciała, tak *Anāhata* mediuje pomiędzy skrajnościami, harmonizując je i odnajdując mądrość po obydwu stronach konfliktu. W ciele człowieka jest to przede wszystkim pośrednictwo pomiędzy trzema dolnymi a trzema górnymi ośrodkami energetycznymi. I w tym przypadku da się odnaleźć analogie z poziomem kolektywnym. Wytworzywszy jako cywilizacja dużą nadbudowę struktur intelektualnych i jednocześnie wciąż doświadczając pragnień pochodzących z ciała człowiek staje przed koniecznością pogodzenia obydwu tych przeciwnych nurtów. To zadanie wyznacza mu właśnie era czwartej czakry, którą charakteryzować ma Dynamiczna

⁴⁷ Por. A. Judith, op. cit., s. 404.

⁴⁸ Por. ibidem, ss. 407–408.

⁴⁹ Por. ibidem, ss. 410–413.

⁵⁰ Por. ibidem, s. 408.

⁵¹ Por. C. G. Jung, op. cit., s. 136.

Kobiecość. Nowa epoka przyniesie religie i systemy myślenia raczej ekstatyczne niż dogmatyczne, pełna będzie namiętności, ale także wzajemnego zrozumienia, łagodności i pomocy. Symbolem tej jakości jest krzyż Statycznej Męskości z nałożoną nań spiralą, obejmującą i harmonizującą wszystkie końce figury. Doświadczenia poprzednich epok mają sprawić, że *dojrzałe* cechy męskie i żeńskie połączą się z sobą w harmonijnym tańcu. Zamiast odrzucenia pojawi się raczej przepracowanie i adaptacja – nawet światło i mrok mogą być w równowadze. Można powiedzieć, że w symboliczny sposób epoka *Anāhaty* zaczyna się wtedy, gdy człowiek po raz pierwszy zobaczył Ziemię z kosmosu. Heroiczna wyprawa dobiegła końca, rozpoczął się, nie mniej ważny, etap powrotu bohatera do domu. Zadaniem ludzkości jest w tym ujęciu zaszczepienie Ery Serca w nowym tysiącleciu, a więc zrozumienie odpowiedzialności za własny dom i jego gruntownie przebudowanie. Tak, jak termin „Amerykanin” spajał swego czasu różnorodność nacji zamieszkujących jeden teren, tak teraz termin „Gajaniin” – mieszkaniowie Ziemi – winien stworzyć nową tożsamość wszystkich żywych istot⁵².

PODSUMOWANIE

W każdym z opisanych tu zjawisk można odnaleźć wspólny schemat: to, co osiąga się poprzez pracę nad własnym wnętrzem, zmienia także świat zewnętrzny. W tej perspektywie New Age można postrzegać jako zadanie. Rozwój duchowy nie jest kaprysem, mającym służyć osiągnięciu osobistych korzyści, a potężnym narzędziem zmieniającym rzeczywistość. Głęboki sens głoszenia nadejścia nowych czasów – czy będzie to Epoka Wodnika, czy Era Serca – polega właśnie na ewokowaniu aktywnej, otwartej postawy na idee, mogące zmienić świat. By tej zmiany dokonać, trzeba sięgnąć ku temu, co uprzednio zostało wyparte, odpowiedzieć na wezwanie wykluczonego – dopiero wtedy człowiek może przebudowywać rzeczywistość, bowiem wówczas jego perspektywa stanie się pełna. Potrzeba nowej wrażliwości i odrzucenia wzorca dominacji, by dostrzec problem wykluczenia, by usłyszeć głos tych, którzy nie mają głosu. W ruchu sięgania ku Innemu New Age przychodzi na myśl filozofię dialogu, współczesny nurt wychodzący od namysłu nad drugim człowiekiem (a nie nad własnym *ja*, czy światem przedmiotów). Odpowiedź na podstawowe pytanie etyczne: „jak rozporządzić swoim życiem?” będzie w obydwu tych systemach postrzegane jako pewien rodzaj odpowiedzialności, wezwania⁵³.

Z perspektywy New Age ludzkość znajduje się w punkcie przejścia pomiędzy dwiema erami. Stary paradygmat musi odejść, a każdy człowiek przejść gruntowną transformację. Sens tej zmiany zawiera się w dorostaniu do odpowiedzialności, do wyzwań, jakie będą stawiać nowe czasy. W tym, a także w otwartości na inność drugiego człowieka zawiera się w mojej opinii najgłębszy sens Ruchu Nowej Ery. Nie sposób nie dostrzec, że w swej głębszej wartwie New Age stanowi odpowiedź swojej

⁵² Por. A. Judith, op. cit., ss. 413–416.

⁵³ Por. J. Filek, *Podstawowe pytanie etyczne w horyzoncie prawdy, wolności i odpowiedzialności*, „Argument” 2013, ss. 161–175.

epoki na wypaczenia poprzedniej. Tak jak feminizm, ekologia lub filozofia dialogu walczy o ponowne ujawnienie pewnych wartości zatartych w naszej kulturze albo przez nią wykluczonych. Tymczasem aspekty te są często pomijane przez rozlicznych krytyków nurtu, widzących w New Age przede wszystkim jego ezoteryczny anturaż i zagrożenie dla tradycyjnych wartości (lub zdrowego rozsądku). Czy mają rację? Odpowiedź jest tu o tyle trudna, że – jak sędzę – wynika w dużej mierze z osobistego nastawienia i wrażliwości. Sędzę, że filozofia New Age niesie wiele cennych treści, wciąż jeszcze niedostatecznie zrozumianych i przyswojonych. Trudność w jej odbiorze wynika może przede wszystkim z tego, że apeluje ona bardziej do duchowości, aniżeli do umysłu odbiorcy. Nie jest wszakże niczym nowym, że „serce ma swoje racje, których rozum nie zna”⁵⁴.

BIBLIOGRAFIA

- Alexander B., *Ruch New Age to nic nowego* [w:] *New Age*, red. P. Macura, Kraków 1993.
- Bławacka H. P., *Klucz do teozofii*, t. 1–2, tłum. W. Dynawska, Warszawa 2004.
- Brennan B. A., *Dłonie pełne światła. Podręcznik uzdrawiania energią*, tłum. M. Kalwoda, Warszawa 2008.
- Campion N., *The Book of World Horoscopes*, Bournemouth 1999.
- Copleston F., *Historia filozofii*, t. 6: *Od Wolffa do Kanta*, tłum. Henryk Bednarek, Warszawa 2005.
- Dietrich T., *The Origin of Culture and Civilization. The Cosmological Philosophy of the Ancient World View Regarding Myth, Astrology, Science and Religion*, Phoenix 2005.
- Dobroczyński B., *New Age*, Kraków 2000.
- Drury N., *The New Age. Searching for the Spiritual Self*, London 2004.
- Filek J., *Podstawowe pytanie etyczne w horyzoncie prawdy, wolności i odpowiedzialności*, „Argument” 2013.
- Judith A., *Koła życia*, tłum. A. Świerk, K. Veisland, Gdańsk 2009.
- Harris S., *Koniec wiary. Religia, terror i przyszłość rozumu*, tłum. D. Jamrozowicz, Nysa 2012.
- Hill G., *Masculine and Feminine: the natural flow of elements in the psyche*, Boston 1982.
- Jung C. G., *Jung on Synchronicity and the Paranormal*, red. R. Main London 1998.
- Jung C. G., *Psychologia kundalini-jogi. Według notatek z seminariów (1932)*, opr. S. Shamdassani, tłum. R. Reszke, Warszawa 2010.
- Katechizm Kościoła Katolickiego, Poznań 1994.
- Liu J., *Wprowadzenie do filozofii chińskiej. Od myśli starożytnej do chińskiego buddyzmu*, tłum. M. Godyń, Kraków 2010.
- Maffesoli M., *Czas plemion. Schyłek indywidualizmu w społeczeństwach ponowoczesnych*, tłum. M. Bucholc, Warszawa 2008.

⁵⁴ B. Pascal, *Myśli*, tłum. T. Żeleński, Poznań 1921, s. 100.

- Pascal B., *Mysli*, tłum. T. Żeleński, Poznań 1921.
- Postman N., *Amusing ourselves to death*, New York 2006.
- Prinke R. T., Weres L., *Mandala życia. Astrologia – mity i rzeczywistość*, t. 2, Poznań 1982.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. 1: *Od początków do Sokratesa*, tłum. E. I. Zieliński, Lublin 2000,.
- Spencer N., *True as the Stars Above*, London 2000.
- Theosophical Society Adyar, *Early History* [on-line:] <http://www.ts-adyar.org/content/early-history> [18.10.2016].
- Wilkoszewska K., *Czym jest postmodernizm?* Kraków 1997.
- Żak-Bucholc J., *New Age, geneza i istota* [on-line:] <http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,1447/k,2> [18.10.2016].

SUMMARY

FROM THE NEW AGE PHILOSOPHY: ATTEMPT TO “ENCHANT THE WORLD”
AGAIN AS A PATH OF SPIRITUAL DEVELOPMENT

The goal of this article is to reach the deep, philosophical meaning behind the process of so-called “enchancing the world again” which refers to New Age Movement. Main issues here are: the spiritual self-improvement, understood as a way of recognizing oneself as a part of the world, developing one’s inner nature, gaining joy by experiencing sacrum and, achieved through these means, an imperative of fighting for better future. From among many different phenomena corresponding with New Age Movement I chose only three: theosophy, astrology and the “Evolution Theory of Chakras” by Anodea Judith which are the most representative for my cause. Discussing such problems makes it unavoidable to think about the specificity of the philosophical reflection of the second half of 20th and beginning of 21st century. New Age, side-by-side with ecology, philosophy of dialogue and feminism, proclaims the necessity of a change in relationships between the man and the world, the other humans and oneself.

Maja Krysztofiak

MAGIA KSIĘŻYCOWA, MAGIA KOBIECA. KSIĘŻYC I WIELKA BOGINI W WICCA DIANICZNEJ

Instytut Filologii Polskiej Uniwersytetu Wrocławskiego

Niniejszy tekst przedstawia magiczne znaczenie Księżyca oraz księżycowej Wielkiej Bogini w wicca dianicznej oraz we współczesnych nurtach eklektycznych pogaństwa. Postaram się w nim przybliżyć specyfikę magicznych rytuałów odprawianych na cześć Księżyca¹ oraz istotę wierzeń i praktyk związanych z Boginią, a także znaleźć odpowiedź na pytanie o to, czym jest magia w rozumieniu współczesnych pogan i jak przejawia się ona w ich życiu. Szkic ten nie aspiruje do pełnego wyczerpania tematyki wiccańskiej tradycji dianicznej. Opieram się w nim na dziele Zsuzsanny Budapest *The Holy Book of Women's Mysteries* jako kamieniu węgielnym tradycji dianicznej, zdając sobie jednocześnie sprawę ze wszystkich kontrowersji wokół zawartych w nim tez i ich prawdziwości historycznej. Jednak przytaczane w artykule fragmenty dotyczą głównie sfery duchowej w autorskiej koncepcji Budapest i jako takie nie podlegają wartościowaniu ani ocenie pod kątem wiarygodności naukowej.

Wicca jest zjawiskiem trudnym w klasyfikacji, a to z powodu wewnętrznej różnorodności, jaką cechują się różne jej odłamy. Nie stworzono do tej pory jednej satysfakcjonującej definicji, która uwzględniałaby owe zróżnicowanie i w pełni odzwierciedlała istotę tego ruchu religijno-kulturowego². Pokuszę się jednak o skonstruowanie definicji na użytek tej pracy, a opierać się będę na treściach zawartych na stronie www.wicca.pl, której autorką jest wiccanka tradycyjna o pseudonimie Enenna, uznawana przez większość polskich pogan za autorytet w dziedzinie wicca. Jej strona istotnie jest kompleksowym kompendium wiedzy na rzeczony temat, bowiem – co istotne i warte zauważenia – na polskim gruncie brakuje rzetelnych opracowań naukowych na temat wierzeń wiccańskich. Siłą rzeczy artykuły publikowane na wspomnianej stronie pozostają wiarygodnym źródłem, zwłaszcza że tematyka prezentowana jest „od wewnątrz”, przez kogoś, kto istotnie jest częścią tej religii. Póki co istnieje tylko jedno polskie opracowanie naukowe traktujące stricte o Wicca – *Wicca*

¹ Co do terminologii używanej w artykule, przyjmuję następującą zasadę: pisząc o księżycu jako ciele niebieskim, używać będę małej litery, natomiast jako personifikacji Bogini lub aspektów boskości – wielkiej. To samo tyczy się pojęcia natury/Natury w rozumieniu powszechnym lub sakralnym.

² Por. M. Witulski, *Próba zdefiniowania i usystematyzowania ruchu Wicca*, „Państwo i Społeczeństwo” 2009, nr 4. Artykuł ten w wyczerpujący i możliwie całościowy sposób przybliża dane zagadnienie.

i *wiccanie* Renaty Furman³, które Enenna ocenia raczej negatywnie⁴. Pomimo tego będę powoływać się w niektórych fragmentach artykułu na opracowanie Furman. Wracając zaś do proponowanej przeze mnie definicji: wicca to pogańska religia oparta na kulcie Bogini i Boga w rozumieniu uzupełniających się energii męskości i kobiecości, tworzących wszechświat, czerpiąca głównie z dorobku historycznych czarownic i czarowników, kładąca nacisk na rozwój wewnętrzny i rytuały związane z magią, pozwalające kształtować otaczającą nas rzeczywistość. Różne tradycje i nurty wicca⁵ akcentują odmienne aspekty duchowości.

KSIĘŻYC I MAGIA W WICCA DIANICZNEJ

Nurt dianiczny⁶, nazywany także dianicznym feministycznym czarostwem⁷, to tradycja wyznająca kult Wielkiej Bogini i kładąca nacisk na misteria kobiece. Została założona w wigilię Wszystkich Świętych w 1968 r. w Kalifornii przez Zsuzannę Budapest, aktywistkę feministyczną węgierskiego pochodzenia, Najwyższą Kapłankę wicca oraz najczęściej cytowaną czarownicę na świecie⁸. Budapest jest autorką pionierskiego dzieła propagującego kult Bogini, *The Feminist Book of Light and Shadows* (później przedrukowanego jako *The Holy Book of Women's Mysteries*), które napisała w latach 70. XX wieku. Było to pierwsze w USA i Europie dzieło traktujące o duchowej spuściźnie kobiet.

O ile zwyczajowo w historii kobiety i żeńskie bóstwa są pomijane lub marginalizowane, o tyle Budapest pomija lub sprowadza wyłącznie do negatywnej roli mężczyzn i bóstwa męskie. Wykluczenie pierwiastka męskiego stanie się cechą charakterystyczną wszystkich nurtów tradycji dianicznej, i to cechą warunkowaną, według autorki, spuścizną historyczną. Budapest bowiem pisze, tworząc swego rodzaju mitologię, że Diannie – dziewiczemu aspektowi Bogini – oddawały cześć wyłącznie kobiety, w przeciwieństwie do aspektu Bogini jako Dawczyny Życia i Matki, która

³ R. Furman, *Wicca i wiccanie. Od tradycji do wirtualnej wspólnoty*, Kraków 2006.

⁴ Por. recenzja rzeczzonej książki: Enenna, „Wicca i wiccanie” Renaty Furman [on-line:] <http://wicca.pl/?art=42> [18.10.2016].

⁵ Główne tradycje to gardneriańska i aleksandryjska, należące do wicca tradycyjnego. Oprócz nich istnieją jeszcze inne odłamy, z których najliczniejszym dziś jest wicca eklektyczne, tzn. pozwalające łączyć wiele dowolnych elementów zaczerpniętych zarówno z różnych tradycji wicca, jak i elementów newage'owych, tworząc światopogląd i religię indywidualną dla każdego wyznawcy. Z tym wewnętrznym podziałem łączą się pewne kontrowersje – np. wiccanie aleksandryjscy i gardneriańscy często roszczą sobie wyłączne prawo do nazywania się wiccanami, nie uznając odłamów eklektycznych za typy właściwej wicca.

⁶ Termin „nurt dianiczny” zastosowała jako pierwsza Margaret Murray w *The Witch-Cult in Western Europe*, Oakland 1921, s. 11. Dzieło niedawno zostało przetłumaczone na język polski i wydane pod tytułem *Wiedźmi kult w Europie Zachodniej. Studium antropologiczne* (wydawnictwo Sacrum, 2016).

⁷ Por. M. Witulski, *Próba zdefiniowania...*, s. 6.

⁸ Por. Z. Budapest, *The Holy Book of Women's Mysteries*, Oakland 1992, s. 307.

była czczona zarówno przez kobiety, jak i przez mężczyźni⁹. Mężczyźni w ogóle nie mieli przystępu do tak zwanych Kobięcych Misteriów¹⁰.

Kult Księżycy w nurcie dianicznym jest bardzo ważny, jako że sama jego nazwa pochodzi od Diany, dziewiczej Bogini księżyca i łowów. Diana, Dia Anna, Dianna, Artemida – według Budapest są to imiona Bogini, nazywanej także Duszą Dzikości, Panią Płodności, Nauczycielką Wiedzy, Posiadaczką Mądrości, Uświęconą Tancerką, Wynalazczynią Koła, Świętą Matką, Dziewicą i wieloma innymi imionami¹¹. Budapest tak wyjaśnia rolę Księżycy:

Niektórzy sądzą, że czczenie Bogini to zaledwie jakiś księżycowy kult, ale to nieprawda. Czczymy Księżyc nie za Jej¹² światło, ale za Jej niesamowitą moc – to, co *robi*. Księżyc kontroluje przypyły i odpływy Oceanu. Bez wody nie ma życia. Ponieważ Księżyc i Ziemię łączy ta wyjątkowa więź, poświęcamy Jej wiele uwagi. Szanujemy i czczymy to, co jest w stanie uczynić; ubóstwiamy sposób, w jaki wpływa na życie i się w nim przejawia; staramy się nauczyć od Niej najzdrowszej i najszcześniejszej, najbardziej duchowej ścieżki życia. Wielka Łowczyni, Diana, jest Boginią Księżycy. Kontroluje naturę, cykl menstruacyjny i poczęcie dzieci, a przez to ma dla kobiet wyjątkowe znaczenie¹³.

Ważną częścią dianicznej praktyki duchowej jest odprawianie rytuałów i rzucanie zaklęć. Pierwszym, inicjacyjnym rozdziałem swego dzieła Budapest czyni rozdział *Feminist Witchcraft*, w którym opisuje między innymi narzędzia potrzebne do uprawiania magii (ołtarz, rytualny nóż *athame*, różdżka, sznur do zakreślania rytualnego kręgu, kielich i pentagram – akcesoria używane po dziś dzień w magicznych rytuałach pogańskich), sposób zakreślania magicznego kręgu i odprawiania rytuału, którego elementami są głównie inwokacje, zaklęcia oraz taniec. Ale czym w ogóle jest magia – czy też magija, jak nazywają ją najczęściej współcześni czarownice i czarownicy¹⁴ – uprawiana z taką pieczołowitością i oddaniem? Według definicji autorki magia nie jest kwestią wiary, tylko uważnej obserwacji i czynnego udziału w otaczających nas prawach natury. Zaklęcie zadziała nawet wtedy, jeżeli rzucająca je osoba nie wierzy w nie, tak samo jak słońce i księżyc co dzień wstają i zachodzą, nawet jeżeli ktoś uparcie odmawiałby w to wiary¹⁵. Magia to takie samo uniwersalne prawo natury, na które ludzkie poglądy ani stosunek do niego nie mają żadnego wpływu. Rzucanie

⁹ Por. ibidem, s. 55.

¹⁰ Por. ibidem, s. 56.

¹¹ Por. ibidem, s. 54.

¹² Zachowałam w tłumaczeniu anglojęzyczną formę *Her* – Księżyc w języku angielskim jest płci żeńskiej – ze względu na specyfikę tekstu. Wszystkie tłumaczenia w tekście pochodzą od autorki artykułu, chyba że zaznaczono inaczej.

¹³ Z. Budapest, op. cit., s. 285.

¹⁴ Niektórzy współcześni poganie posługują się terminem *magija* zamiast *magia*, dla odróżnienia od potocznego rozumienia magii jako kuglarskich sztuczek. Zmianę tę wprowadził Aleister Crowley w dziele *Magick: Liber ABA, Book 4* (w oryg. *magick* w odróżnieniu od *magic*). W artykule będę posługiwać się tradycyjnym słowem *magia*.

¹⁵ Por. Z. Budapest, op. cit., s. 8.

zakłęk zaś jest tym, czym w innych religiach modlitwa¹⁶. W obu przypadkach chodzi o proste artykułowanie pragnień, z tym że zamiast kierować swe prośby do bóstwa i czekać na ich spełnienie, poganie wierzą, że to oni sami potrafią ukuć własny los.

Ważne wydaje się przy tym spostrzeżenie na temat wyobrażenia Bogini, poczynione na marginesie odpowiedniego ułożenia rytualnych przedmiotów na ołtarzu:

[...] nie czcimy obrazu [samego w sobie]; czarownice nie są fetyszystkami. Używamy obrazu, aby obudzić w głębinach naszego umysłu Potrójną Boginię, która panuje nad życiem, śmiercią i pięknem¹⁷.

Zgadza się to z wysuniętą przez Budapest koncepcją wewnętrznego Ja, kolektywnego umysłu, który przechowuje dziedziczne wspomnienia i mądrość przodków. Istotę tę nazywa ona Leniwą Kobieta (*the Slothwoman*). Leniwa Kobieta to nasze instynkty, libido, siła twórcza i pierwiastki naturalnych żywiołów w nas; wszystko to, co wyparte i wszystko, co w swej istocie napędza nas do życia¹⁸. Jeżeli potrafisz uruchomić ten pradawny umysł, mówi Budapest, potrafisz uruchomić magię.

Ale ten umysł to nie intelekt. Wyobraźnia, ciemna noc, pełnia księżyca, dzika natura, drzewa, góry, rzeki ocean – oto miejsca, w których Leniwa Kobieta przebudza się do życia¹⁹.

Można pokusić się o ogólne stwierdzenie, że taka właśnie jest istota magii w szeroko pojmowanych wierzeniach pogańskich²⁰. To połączenie ze swoim wewnętrznym Ja, które przez różnych pogan bywa różnie nazywane, lecz przesłanie pozostaje to samo. Moc jest w nas, mówią poganie, i nie chodzi o moc wprawiania przedmiotów w stan

¹⁶ Por. ibidem, s. 9

¹⁷ Ibidem, s.11.

¹⁸ Podobnie o naszej wewnętrznej Jaźni pisze inna afirmatorka kobiecej duchowości i dyplomowana psychoanalizy jungowska, Clarissa Pinkola Estés, w swym kanonicznym dziele *Biegnąca z wilkami. Archetyp Dzikiej Kobiety w mitach i legendach*. Ów archetyp charakterystyczny dla kobiecej psychiki nazywa właśnie Dziką Kobieta. Por. C. P. Estés, *Biegnąca z wilkami. Archetyp Dzikiej Kobiety w mitach i legendach*, tłum. A. Cioch, Poznań 2001, passim.

¹⁹ Z. Budapest, op. cit., s. 9. Nie bez powodu autorka wprowadza to spostrzeżenie. W dychotomicznym oglądzie świata, głęboko zakorzenionym w naszej kulturze, kobieta = noc, księżyc, natura; mężczyzna = dzień, słońce, kultura. Jak pisał Edward Whitmont, podział ten jest „głęboko zakorzeniony *a priori*”; jego percepcja zdeterminowana jest archetypowo poprzez wzorce w nieświadomej psychice. Opozycja i komplementarność Męskości i Kobiecości stanowi najbardziej podstawowy wyraz doświadczenia dualizmu. Dzięki niej doświadczamy biegunowości solarnego i lunarnego, światła i ciemności, aktywnego i biernego, ducha i materii, inicjatywności i chłonności, nieba i ziemi. [...] Doświadczenie na sposób żeński jest zatem wzajemnie powiązane z procesami rozwoju i upadku, naturalnymi cyklami życia, dojrzewania i umierania, a także rytmem i okresami natury ducha i czasu. Dlatego mówimy, że przysługuje jej harmonia księżycowa” – E. Whitmont, *Kobiecość i Męskość w kulturze. Powrót bogini*, „Albo Albo. Inspiracje Jungowskie” 1995, nr 1–4, s. 13, 18.

²⁰ „Neopogaństwo” jest terminem bardzo szerokim, obejmującym nie tylko religie bardziej lub mniej skonwencjonalizowane, jak np. wicca tradycje czy druidyzm, lecz również wiele nurtów eklektycznych, dla których charakterystyczna jest dowolność przyjmowanych elementów światopoglądowych i duchowych. Z tego względu to, co jeden poganin uznaje za prawdziwe, drugi może całkowicie odrzucać.

lewitacji czy puszczania iskier z różdżki, tylko o kształtowanie otaczającej nas rzeczywistości za pomocą afirmacji, ukierunkowanej energii woli i rytuałów, które jednak nie mają mocy sprawczej *in se*, a działają jedynie o tyle, ile w nie wierzymy²¹.

POTRÓJNA BOGINI KSIĘŻYCA

Kult Wielkiej Bogini to, najogólniej mówiąc, kult religijny związany z magią i naturą, akcentujący silnie pierwiastek żeńskiej duchowości i celebrujący boskość w wymiarze kobieco-lunarnym. Pochylmy się przez chwilę nad związkiem między kobiecością a lunarnością. Nie bez powodu większość bóstw księżycowych różnych kultur jest płci żeńskiej. Mistyczny niemal związek między fazami księżyca a cyklem menstruacyjnym kobiet znano już w najdawniejszych czasach, o czym pisało wielu badaczy; by powtórzyć choćby za Jean-Paulem Roux. Cykl miesięczkowy kobiet liczy 28 dni, czyli dokładnie tyle, ile trwa przebieg księżyca przez wszystkie fazy. Co więcej, fazy księżyca znajdują swoje odbicie nie tylko w cyklach miesięcznych kobiet, lecz również w fazach całego ich życia. Wyrazem tego są trzy archetypiczne aspekty księżycowej Bogini: Dziewica (księżyc przybywający), Matka (pełnia) i Starucha/Wiedźma (księżyc ubywający). Ilustruje to skrótowy schemat poniżej:

☾ Pierwsza faza – księżyc przybywający – Dziewica

Faza życia: młodość

Cechy: czystość, niewinność

Pora roku: wiosna, zasiew

Pora dnia: brzask

Kolor: biały

Personifikacja: nimfy

Widzimy, że wszystko, co symbolizuje dziewiczy aspekt boskości, ma związek z młodością, świeżością i początkiem cyklu życiowego. Wiosną wszystko budzi się do życia, brzask to narodziny dnia, nimfy są uosobieniem młodzięnczego wdzięku i niewinnej kokieterii, kolor biały to kolor kulturowo przypisany niewinności i czystości. Trzeba jednak zaznaczyć zasadniczą rzecz: dziewictwo Bogini w tym aspekcie rozumiane jest nie jako czystość seksualna, czyli w znaczeniu, jakie temu słowu przypisała dopiero patriarchalna religia chrześcijańska, lecz jako młodość, swobodność i niezależność. Zgodnie ze słowami Edwarda Whitmonta dawniej dziewictwo oznaczało ten aspekt bogini, który przekazywał tajemnicę egzystencji poprzez ciało i seksualność – dziewicami nazywane były na przykład hierodule, świątynne kapłanki-prostytutki

²¹ To element, który nie do końca zgadza się z pojęciem magii w rozumieniu Budapest, gdyż wielu pogan uznaje wiarę za element konieczny, a przynajmniej pożądaną podczas czarowania. Jednak nie wszyscy: jak pisze Renata Furman, „to, czy osoba rzucająca zaklęcie musi wierzyć w magię, nie jest do końca jasne. Z jednej strony jest to konieczne, gdyż tylko wtedy magia zyska energię, by była skuteczna. Z drugiej zaś, możliwe jest rzucenie czaru na poziomie podświadomości, na przykład kiedy osoba bardzo czegoś pragnie i całą swoją energię psychiczną nakierowuje na jeden cel, bez świadomości owego procesu” – R. Furman, op. cit., s. 111.

w świątyniach Afrodyty. Termin ten nie miał nic wspólnego z czystością na gruncie seksualnym, a nawet wręcz przeciwnie – hierodule hołdowały dionizyjskim przyjemnościom ciała ku chwale Bogini i afirmacji kobiecości. Natomiast w systemie androlatrycznym *virgo* zawęziło się do znaczenia *virgo intacta*: czystej i wstrzemięźliwej kobiety, „nietkniętej przez nic, co szkodzi i kała, niezhańbionej, nienaruszonej”²².

○ Pełnia – Matka

Faza życia: dojrzałość, macierzyństwo

Cechy: płodność, opiekuńczość, spełnienie

Pora roku: lato, żniwa i czas zbierania plonów

Pora dnia: południe

Kolor: czerwony

Personifikacja: Matka Ziemia

Na podobnej zasadzie funkcjonuje archetyp Matki związany z pełnią. Samo słowo „pełnia” w języku pełnym konotuje coś, co dopełniło się, jest skończone, osiągnęło dojrzałość. Dojrzałość w cyklu biologicznym wiąże się z kolei z płodnością i możliwością macierzyństwa, a więc przyczynienia się do ciągłości odwiecznego cyklu życia poprzez wydanie na świat potomstwa. Matka Ziemia jest oczywistą i zrozumiałą personifikacją archetypu Matki, a kolor czerwony wiązany jest między innymi z płodnością, życiem oraz krwią – w tym menstruacyjną, czyli świadczącą o dojrzałości w sensie biologicznym – i wspomnianą zdolnością do rozmnażania się.

☾ Ostatnia faza – księżyc ubywający – Starucha/Wiedźma

Faza życia: starość

Cechy: mądrość, doświadczenie, wycofanie, obumieranie

Pora roku: jesień i zima, wegetacja

Pora dnia: zmierzch

Kolor: czarny

Personifikacja: Baba Jaga

Nie bez powodu stereotypowe, kulturowo utrwalone – takie, jakie możemy spotkać chociażby w bajkach lub na halloweenowych dekoracjach – wyobrażenie czarownicy to stara kobieta na miotle, z potarganymi włosami i garbatym nosem, często z zieloną twarzą²³. Starość równa się mądrości, życiowemu doświadczeniu zdobywanemu przez lata, a wiadomo, że cechą czarownic jest znajomość tajników, które zwykłemu śmiertelnikowi nie są dostępne. W końcu etymologicznie wiedźma to ta, która wie. Brzydota też nie jest przypadkowa, wynika z kulturowo narzuconego utożsamienia tego, co brzydkie, z tym, co złe – a czarownice na przestrzeni wieków uważane były, głównie za sprawą Kościoła katolickiego, za służebnice szatana i uosobienie zła na

²² E. Whitmont, op. cit., s. 20.

²³ Kolor zielony miał się jakoby odnosić do symbolizowanej przez czarownice płodności, czyli do aspektu życia szczególnie przez nie czczonego.

ziemi²⁴. Czarny kolor kulturowo przypisany jest śmierci i żałobie, jesień i zima to czas obumierania, a zmierzch jest śmiercią dnia.

Sama potrójność Bogini też nie jest przypadkowa, gdyż trzy „to liczba święta, najświętsza od czasów głębokiej starożytności”²⁵. Na przestrzeni dziejów zawsze była wiązana z boskością, czego przykładem może być choćby rozprzestrzeniony w judeochrześcijańskim kręgu kulturowym kult chrześcijańskiej Trójcy Świętej. Księżycowe boginie starożytności również ulegały trójpodziałowi, dzieląc się na te związane z półksiężycem, czyli dziewiczością – między innymi Artemida (Grecja), Diana (Rzym), Britomartis (Kreta), Demeter (Grecja), Ceres (Rzym), Ix-Chup (Majowie) – na boginie-matki, związane z płodnością, dojrzałością i opiekuńczością, których emblematem była pełnia – na przykład Selene (Grecja), Luna (Rzym), Mama Quilla (Inkowie), Arianrhod (Walia), Jezanna (Afryka Zachodnia, Zimbabwe) – i na mądre starki, okrutne boginie ciemnego księżyca, jak Caltech (kraje celtyckie, Szkocja), Cerridwen (Walia), Kybele (Grecja, Frygia), Ereshkigal (Mezopotamia, Babilonia, Asyria), Hel (kraje nordyckie), Neftya (Egipt), Scathach (Irlandia, Szkocja). Wiele z nich występowało także w uświęconej potrójnej formie, i wtedy każdy z aspektów Bogini odpowiadał innej fazie Księżyca, jak w przypadku Diany Triformis, Hekate Triformis, Potrójnej Brygidy (Irlandia, Walia), Isztar/Inanny, Ixchel (Majowie), Kali (Indie), Pandii/Ersy/Nemei (Grecja). Warto wspomnieć także o boginiach, które były boginiami zarówno księżyca, jak i czarów, co wydaje się wyjątkowo wymowne w kontekście poniższych rozważań. Były to między innymi Hekate (Grecja, Tracja, Rzym), Kirke (Grecja), Frigg (kraje nordyckie), Kali (Indie) Holda/Berta (kraje nordyckie), Morrigan (Irlandia, Walia, Brytania).

MAGIA KSIĘŻYCOWA I ZAKŁĘCIE BOGINI

Magia księżycowa w najprostszym ujęciu polega na odprawianiu stosownych rytuałów podczas odpowiednich faz księżyca, najczęściej podczas pełni, ponieważ wierzy się, że wtedy energia Księżyca jest największa (najpełniejsza). Kalendarz księżycowy dzieli się na trzynaście miesięcy po 28 dni (jeden pełny cykl księżyca). Każda z trzynastu pełni ma własną nazwę i przypisaną jej symbolikę, a przez to każdą świętuje się na trochę inny sposób²⁶. Rytuały można odprawiać w różnych intencjach, na przykład miłości, dostatku finansowego, zdrowia. Zgodnie z definicją magii Budapest, według której rzucanie zaklęć jest tym, czym modlitwa w innych religiach, rytuał

²⁴ Temat polowania na czarownice i jego społecznego znaczenia poruszałam w artykule pt. *Średniowieczne polowanie na czarownice i jego podstawy społeczne na przykładzie ziem czeskich*, „Historia Slavorum Occidentis” 2013, nr 1,.

²⁵ W. Kopaliński, *Trzy* [w:] idem, *Słownik symboli*, Warszawa 1991, s. 437.

²⁶ Praktycznym kompendium obchodzenia esbatów (świąt pełni) jest książka D. J. Conway *Magia księżycowa. Mity, magia, zaklęcia, przepisy i rytuały*, tłum. A. Gąsowska, Białystok 2016, zawierająca opis trzynastu pełni wraz z przypisanymi im zaklęciami, przepisami kulinarnymi, mitami z różnych stron świata i wszystkim, co o danym święcie należy wiedzieć.

można odprawić w każdej intencji, którą poganie uważają za potrzebną w swoim życiu, tak jak wyznawcy innych religii modlą się o to do swoich bogów.

Nie istnieje żaden ogólny przepis na odprawienie magicznego rytuału. Poganie eklektyczni inkorporują do swej praktyki duchowej odpowiadające im elementy innych tradycji, a wyznawcy kultów bardziej skonwencjonalizowanych mają własne, wewnętrzne sposoby obrzędowania. Zazwyczaj jednak stałymi elementami rytuału są: zakreślenie magicznego kręgu²⁷, zadbanie o odpowiednią oprawę (świece, kadzidła, symbole) oraz inwokacje-zaklęcia. Oddawanie czci Księżycowi może polegać także na wykonaniu magicznego rękodzieła, uroczystym posiłku spożytym w samotności lub w gronie bliskich, przebywaniu na łonie przyrody czy medytacji²⁸. Wśród pogan odprawiających wspomniane rytuały można wyróżnić tych, którzy nie upatrują w Księżycu bóstwa, lecz wyrażają swój szacunek do Natury i pielęgnują więź z nią poprzez wykorzystanie w swojej magii energii księżycowych jako energii płynących ze Wszechświata, oraz wyznawców kultu księżycowej Wielkiej Bogini, podobnego – lecz niekoniecznie jednakowego – jak w nurcie dianicznym wicca.

Rytuały magiczne związane z Księżycem odprawia się podczas każdej z jego faz (choć za najważniejsze uważa się esbaty, czyli święta z okazji pełni) i ich charakter jest z nimi ściśle powiązany. Gdy Księżyc przybywa, inicjuje się nowe projekty i odprawia za nie rytuały, by nabierały mocy, rozwijały się, wzrastały wraz z rosnącym na niebie księżycem – aż do pełni, czyli fazy ich spełnienia i dojrzałości. Pełnia to czas szczególny. Wszystkie projekty rozpoczęte w nowiu teraz są dojrzałe i można zbierać ich plony (to kolejna korelacja z Matką Ziemią i cyklem natury: wiosną się sieje, latem zbiera). Odprawia się rytuały dziękczynne za powodzenie spełnionych projektów. Księżyc ubywający to powolne zmierzanie ku śmierci, rozumianej jednak nie jako ostateczna zagłada, ale jako przejście w nowy etap, nowy początek, bo cykl życia nigdy się nie kończy, a Koło Życia wciąż się obraca, tak jak księżyc niknie i pojawia się na niebie od zarania dziejów. Czas, gdy Księżyc na niebie ubywa, to zatem moment wyciszenia, refleksji, podsumowania. I zbierania sił na nowy początek – planowania nowych projektów, które będzie można wdrożyć podczas nadchodzącego nowiu.

Uniwersalnym zaklęciem dla pogan różnych wyznań, czczących kobieco-lunarny aspekt boskości, jest Zaklęcie Bogini, opublikowane po raz pierwszy przez Charlesa Godfrey'a Lelanda w kanonicznym dziele *Aradia. Ewangelia czarownic*²⁹, z której czerpała również Zsuzsanna Budapest. Zaklęcie to inwokuje się zazwyczaj na początku rytuału:

²⁷ Renata Furman na podstawie wypowiedzi wiccan z internetowej listy dyskusyjnej wyróżniła trzy funkcje magicznego kręgu: 1. wyznacza on sferę *sacrum*, stając się miejscem poświęconym, w którym możliwy jest kontakt z transcendencją; 2. tworzy barierę ochronną przed istotami duchowymi, które mogłyby wyrządzić krzywdę magowi; 3. skupia energię, a przez to zwiększa moc magii – por. R. Furman, op. cit., s. 130.

²⁸ Por. D. J. Conway, op. cit., passim.

²⁹ Ch. Leland, *Aradia. Ewangelia czarownic*, Warszawa 2011, oryg. *Aradia, or the Gospel of the Witches*, po raz pierwszy opublikowana w 1899 roku.

Posłuchajcie słów Wielkiej Matki, która w starożytnych czasach nazywana była Artemidą, Dianą, Astarte, Isztar, Afrodytą, Wenus, Cerridwem, Morrighu, Freją, Białą Panią i wieloma innymi imionami.

Kiedykolwiek macie potrzebę mojej pomocy, zbierzcie się w sekretnym miejscu przynajmniej raz w miesiącu, zwłaszcza podczas pełni Księżyca. Wiedźcie, że moje prawa i miłość uwolnią was, ponieważ żaden człowiek nie może powstrzymać was od czczenia mnie w waszych umysłach i sercach. Słuchajcie uważnie, kiedy przychodzicie do mnie, a ja nauczę was najgłębszych tajemnic, pradawnych i potężnych. Nie wymagam żadnych ofiar ani bólu waszych ciał, ponieważ jestem Matką Wszechrzeczy, Twórcielką, która stworzyła was ze swojej miłości, i tą, która przetrwa po wsze czasy.

Jestem tą, która jest pięknem ziemi, zielenią wszystkiego, co rośnie. Jestem białym Księżycem, którego światło błyszczy swą pełnią pośród gwiazd i spływa miękko na ziemię. To ze mnie wszystko się rodzi, znika i powraca wraz z porami roku. Niech radosne oddawanie mi czci zamieszka w waszych sercach, ponieważ rytuały te są pełne miłości i przyjemności. Ujrzycie mnie w miłości mężczyzny i kobiety, miłości rodziców i dzieci oraz w miłości ludzi do wszystkich moich stworzeń. Kiedy tworzycie własnymi rękami, jestem obecna. Tchnę życie w nasiona, które siejecie, czy jest to roślina, czy dziecko. Zawsze stoję przy was, szepcząc wam łagodne słowa mądrości i przewodnictwa.

Wszyscy poszukiwacze Tajemnic muszą do mnie przyjść, albowiem jestem Prawdziwym Źródłem, Strażniczką Kotła. Wszyscy szukający, znają mnie i wiedzą. Wszelkie wasze szukanie i pragnienie na nic się zda, chyba że znacie Tajemnicę: ponieważ jeśli tego, czego szukacie, nie odnajdziecie w swoim wnętrzu, tego nigdy nie znajdziecie na zewnątrz. Słuchajcie uważnie, jestem z wami od zarania dziejów i przytulę was do piersi u kresu waszego istnienia³⁰.

Tyle o sferze „wysokiej”, rytualnej; jednak praktyka duchowa neopogan to nie tylko odświętne rytuały, lecz przede wszystkim codzienność. Cykle księżycowe wyznaczają bowiem nie tylko daty świąteczne w Kole Roku³¹, lecz regulują także zwykłe, przyziemne życie, wskazując najlepsze dni na wykonywanie różnorodnych czynności, począwszy od porządków w domu, poprzez gimnastykę, aż do umawiania się na zabiegi i operacje. Niegdyś (i po dziś dzień zresztą) cykle księżycowe wyznaczały dobry czas zasiewów i zbierania plonów, a dziś, w XXI wieku, Księżyc podpowiada nawet, kiedy zawierać korzystne umowy biznesowe czy umówić się na wizytę do fryzjera³².

³⁰ Przytoczona wersja pochodzi z książki D. J. Conway *Magia księżycowa* (w tłumaczeniu Anny Gąsowskiej) i, jak pisze autorka, jest to wersja „po części oryginalna, po części zaczerpnięta od innych, ale także i moja własna”, ponieważ „każde zgromadzenie lub pojedyncza osoba może mieć własne, nieznacznie zmodyfikowane Zakłęcie Bogini” (s. 412). Jest to charakterystyczne dla religii pogańskich i wicca eklektycznej, który, jak pisałam, pozwala na swobodny dobór i modyfikację odprawianych rytuałów i modłów, nie posiadając odgórnego, dogmatycznego kanonu.

³¹ Koło Roku wyznacza najważniejsze święta w wiccańskim kalendarzu, dzieląc się na cztery Wielkie Sabaty, związane z cyklem natury i rolnictwa (Imbolc, Beltane, Lammas, Samhain) oraz cztery Mniejsze Sabaty, mające miejsce podczas ważnych wydarzeń astronomicznych, czyli przesileni oraz zrównań dnia z nocą (Yule, Ostara, Litha, Mabon). Święta te wywodzą się z czasów przedchrześcijańskich, a religia chrześcijańska zasymilowała je do własnych tradycji w procesie wykorzeniania pogaństwa, i tak daty tych świąt są zbieżne, np. Boże Narodzenie jest „odpowiednikiem” Yule, Wszystkich Świętych obchodzone jest tego samego dnia co Samhain itd.

³² W Polsce najpopularniejszy kalendarz księżycowy to *CzaroMarownik* wydawnictwa Illuminatio oraz *Kalendarz księżycowy* wydawnictwa CudnySklep.

Ogólna zasada stosowania księżycowych faz do naszego życia przedstawia się następująco: gdy chcemy czegoś się pozbyć – czy to zęba, zbędnego owłosienia czy złośliwych guzów – zabiegi należy przeprowadzać, gdy księżyc ubywa, zgodnie z energią pomniejszania i straty. To samo dotyczy oczyszczania organizmu – wraz z tym, jak księżyc ubywa na niebie, organizm skuteczniej pozbywa się toksyn (najsukuteczniej zaś podczas nowiu, gdy księżyc jest najmniejszy). Gdy z kolei pragniemy, by czegoś nam przybyło – na przykład chcemy nawilżyć skórę lub wzbogacić ją o składniki odżywcze – zabiegi przeprowadzamy podczas księżyc przybywającego. Zależności te warunkowane są również położeniem księżyc w danym znaku Zodiaku i tak, by podać najprostszy przykład – jeżeli chcemy cieszyć się bujną, piękną fryzurą, najlepiej udać się do fryzjera, gdy księżyc przebywa w znaku Lwa, jako że zwierzę to słynie przecież ze swej imponującej grzywy³³.

WNIOSKI

Księżyc odgrywa znaczącą rolę w kultach pogańskich i to nie tylko ukierunkowanych *stricte* na oddawanie czci bóstwom księżycowym czy personifikacjom Księżyc, lecz również – w większej lub mniejszej mierze – w innych nurtach. Dzieje się tak dlatego, że cechą charakterystyczną większości kultów neopogańskich jest pielęgnowanie więzi z naturą, a Księżyc jest jednym z głównych jej elementów. Oddawanie czci Naturze/ bóstwom/ Księżycowi może polegać zarówno na odprowadzaniu odświętnych rytuałów, jak i na codziennym życiu w zgodzie z rytmem natury i szanowaniu jej praw.

W wicca dianicznej Księżyc ma wyjątkowe znaczenie, a wynika to z utożsamiania księżyc z kobiecością (który to koncept sięga wiele wieków wstecz) – a ten nurt nazywany jest inaczej feministycznym czarostwem i akcentuje silnie pierwiastek kobiecy. Wiccanki dianiczne przykładają wielką rolę do esbatów, czyli świąt pełni (oprócz sabatów, czyli świąt Koła Roku); praktykują zarówno magię codzienności, jak i magię rytualną. Jak ujmuje to Thea Sabin, autorka książki *Wicca dla początkujących*:

Istnieje wiele różnych rodzajów magii. Jednym z nich jest magia związana z codziennym życiem, w której tworzy się zaklęcia służące takim celom jak znalezienie nowej pracy czy ochrona swojego domu. Wiccanie korzystają z tego rodzaju magii przez cały czas. Istnieje jednak także inny rodzaj magii, który służy do wyrażania swej własnej mocy i boskości³⁴.

Samo pojęcie magii może być różne dla różnych nurtów pogańskich, jednak można pokusić się o ukucie ogólnej definicji opartej na jej uniwersalnych cechach. W takim ujęciu magia jest przyrodzonym elementem natury; polega na kształtowaniu rzeczywistości za pomocą mocy sprawczej ludzkiego umysłu (nie jest więc zależna od zewnętrznych czynników, lecz od wewnętrznej woli człowieka); może być odprawiana zarówno na poziomie świadomym, jak i podświadomym; odświętna oprawa

³³ Informacje podane na podstawie osobistego egzemplarza *Kalendarza księżycowego* autorki.

³⁴ T. Sabin, *Wicca dla początkujących*, tłum. M. Lorenc, Białystok 2012, s. 26.

w rodzaju magicznego kręgu, rytualnych narzędzi czy nawet wypowiedania na głos magicznych formuł nie jest warunkiem *sine qua non* działania magii.

Jednym z czynników przesądzających o wartości religii w oczach wyznawców jest wspomniana wyżej duchowa praktyka codzienności. Wielu pogan, z którymi miałam okazję rozmawiać, określa wicę jako religię „żywą”, nieoderwaną od rzeczywistości; cenią oni to, że ich praktyka religijna wynika z praktyki codzienności, jest jakoby jej naturalnym elementem i zarazem efektem, nie zaś na odwrót – gdy trzeba codzienność dostosowywać do odgórnych wymogów czy dogmatów wiary. Nie chodzi tu bynajmniej o tak zwane wygodnictwo, lecz o splatanie się sfery *sacrum* i *profanum* w jedność, tworzącą pełnię – i znów księżycowe odwołanie – życia.

Kult lunarnej kobiecości, często związanej z magią, jest zjawiskiem bardzo starym i znanym w wielu kulturach. Przykładem tego mogą być starożytne księżycowe boginie, które często miały potrójne oblicze lub były jednocześnie boginiami Księżycy i czarów. O ile jednak istnienie ich kultów jest potwierdzone historycznie, o tyle kwestia kultu Wielkiej Bogini, którą wyznają między innymi wiccanki dianie, jest dyskusyjna. Dla wierzeń z nią związanych charakterystyczne jest zjawisko tak zwanej mitologizacji historii. Kult Bogini-Matki wiązany jest z erą matriarchatu, której istnienie jest dziś negowane przez naukowców. Niemniej jej wyznawcy właśnie tym legitymizują prawdziwość swojej wiary, opierając się na niepotwierdzonych bądź dyskusyjnych tezach. Jest to niezwykle szeroki temat, zasługujący na osobne opracowanie, tu jedynie sygnalizuję problem. Fałszywość korzeni kultów Bogini to częsty argument w rękach osób, które dążą do ośmieszenia bądź zdyskredytowania religii neopogańskich; tak odpowiada na to Starhawk (właściwie Miriam Simons), spadkobierczyni duchowej spuścizny Budapest:

Religia Bogini nie opiera się na wierze w historię, w archeologię, w jakąkolwiek Boginię dawną czy dzisiejszą. Nasza duchowość opiera się na doświadczeniu, na bezpośrednim związku z cyklami narodzin, dorastania, śmierci i regeneracji w naturze i w ludzkim życiu. [...] Istota mojego związku z Boginią ma mniej wspólnego z moją wiarą w to, co zdarzyło się 5 tysięcy czy pięćset lat temu, a znacznie więcej z tym, co widzę, kiedy wychodzę z domu: liście dębu spadające, gnijące i tworzące żyzną glebę³⁵.

I tym właśnie cytatem, który bardzo celnie oddaje istotę dianie, pozwolę sobie zamknąć niniejsze rozważania na temat boskości w wymiarze kobieco-lunarno-magicznym w neopogańskich nurtach religijnych.

³⁵ Starhawk, *Religion from Nature, not Archaeology* [on-line:] <http://starhawk.org/goddesspagan/> [18.10.2016].

BIBLIOGRAFIA

- Budapest Z., *The Holy Book of Women's Mysteries*, Oakland 1992.
- Conway D. J., *Magia księżycowa. Mity, magia, zaklęcia, przepisy i rytuały*, tłum. A. Gąsowska, Białystok 2016.
- Crowley A., *Magick: Liber ABA, Book 4*, Newbury Port 1998.
- Enenna, „Wicca i wiccanie” Renaty Furman [on-line:] <http://wicca.pl/?art=42> [10.10.2016].
- Estés C. P., *Biegnąca z wilkami. Archetyp Dzikiej Kobiety w mitach i legendach*, tłum. A. Cioch, Poznań 2001.
- Furman R., *Wicca i wiccanie. Od tradycji do wirtualnej wspólnoty*, Kraków 2006.
- Kopaliński W., *Słownik symboli*, Warszawa 1991.
- Krysztofiak M., *Średniowieczne polowanie na czarownice i jego podstawy społeczne na przykładzie ziem czeskich*, „Historia Slavorum Occidentis” 2013, nr 1.
- Eland Ch., *Aradia. Ewangelia czarownic*, tłum. O. Majda, Warszawa 2011.
- Murray M., *The Witch-Cult in Western Europe*, Oakland 1921.
- Murray M., *Wiedźmi kult w Europie Zachodniej. Studium antropologiczne*, tłum. A. Kisiel, Katowice 2016.
- Roux J. P., *Krew. Mity, symbole, rzeczywistość*, tłum. M. Chrobak, Kraków 1994.
- Sabin T., *Wicca dla początkujących*, tłum. M. Lorenc, Białystok 2012.
- Starhawk, *Religion from Nature, not Archaeology* [on-line:] <http://starhawk.org/goddesspagan/> [18.10.2016].
- Whitmont E., *Kobiecość i Męskość w kulturze. Powrót bogini*, „Albo Albo. Inspiracje Jungowskie” 1995, nr 1–4.
- Wituski M., *Próba zdefiniowania i usystematyzowania ruchu Wicca*, „Państwo i Społeczeństwo” 2009, nr 4.

SUMMARY

MOON MAGIC, FEMININE MAGIC. THE MOON AND THE GREAT GODDESS IN DIANIC WICCA

The paper presents the magic significance of the Moon and the Great Goddess in the Dianic Wicca and revolves around three main issues: the first one being the postulates of the Dianic Wicca (based on the *The Holy Book of Women's Mysteries* by Zsuzsanna Budapest), the second – the Triple Goddess of the Moon, while the third – moon magic as such, practiced by Dianic Wiccans and Eclectic Pagans. The conclusions will indicate the role of the Moon in Dianic Wicca and eclectic trends, the concept of magic and the so called mythicisation of the history, a process related to the Great Goddess.

Paweł Zaborowski

POPKULTUROWE INSPIRACJE W MAGII CHAOSU. ANALIZA TEKSTUALNA

Wydział Polonistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego

1. WSTĘP

Jeszcze przed około stu laty zjawisku magii przepowiadano definitywny koniec, który nadejść miał wraz z procesem odczarowywania świata¹ i postępującą sekularyzacją². Magię, tak samo jak religię, zastąpić miał światopogląd racjonalny, podporządkowany nauce i epistemologii. Zwrot ten określił Ernst Cassirer w swym eseju poświęconym teorii techniki w sposób następujący: „miejsce woli życzenia zajmuje moc woli”³. Nauka zyskała uznane miejsce w społeczeństwie dzięki technologicznym sukcesom uwierzytelniającym jej wartość. W ten sposób miała wykluczyć magię – podobnie jak religię – jako zbiór przesądów, niesprawdzalnych i nieprzydatnych wierzeń. Tymczasem zapowiadany koniec magii nie nastąpił, nie widać także symptomów jego nadejścia. Przepowiednia końca magii zawiodła, podobnie jak chybiłyne okazały się tezy wczesnych sekularystów głoszących globalny zmierzch religii na rzecz światopoglądu racjonalnego. Magia stała się w ciągu minionego wieku nie tyle zabobonem czy archaicznym światopoglądem, ile źródłem inspiracji dla najrozmaitszych, alternatywnych form duchowości. Do jej przykładów zaliczyć należy literaturę ezoteryczną, New Age i jego fascynację tradycjami wiedzy tajemnej, wyrosłą z astrologii koncepcję zmiany paradygmatów, komercjalizację horoskopów i przepowiedni o końcu świata, rozwój literatury poradnikowej na temat myślenia pozytywnego (życzeniowego), ezoteryczne ścieżki autoterapii. Fenomenów tego typu wyliczyć można wiele. Świadczą one o stałej żywotności magii w tkance świeckiego społeczeństwa. Wskazują również, że magia nie pozostaje bez zmian, jej oblicze ewoluuje, przyjmując coraz to nowe kształty i formy wyrazu. Sama magia jest bowiem fenomenem niejednorodnym i trudnym do jednoznacznego zdefiniowania, obejmuje zarówno zjawiska zaliczane do religijności typu ludowego, w których przetrwały w sposób wyraźny elementy magii pogańskiej, jak również magię okultystyczną, uprawianą

¹ Por. M. Weber, *Nauka jako zawód i powołanie* [w:] idem, *Polityka jako zawód i powołanie*, tłum. A. Koppacki, P. Dybel, Kraków 1998, ss. 138–139.

² Por. P. Berger, *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York 1969.

³ E. Cassirer, *Forma a technika, fragmenty* [w:] *Kultura techniki. Studia i szkice*, red. E. Schutz, Poznań 2001, s. 254.

w obrębie tajnych stowarzyszeń i zakonów, a także szereg przesądów i zwyczajowych czynności, funkcjonujących w wiedzy potocznej.

W artykule podejmę się przedstawienia przykładów inspiracji występujących pomiędzy magią a popkulturą. Wybór takiej tematyki został podyktowany licznymi obserwacjami potocznych wyobrażeń na temat związku tych dwóch dziedzin. Najczęściej postrzega się magię jako źródło inspiracji, którego symbolikę, elementy światopoglądu lub doktryny wykorzystują twórcy tekstów popkultury. Napotykamy wobec tego pentagram i gwiazdę chaosu w logo zespołu Behemoth, zaklęcia-sigile na okładce albumu *Donker mag* zespołu Die Antwoord czy odwołania do żydowskiej kabały w twórczości Madonny. W artykule tym postaram się wskazać na zależności występujące pomiędzy magią a popkulturą, jednak interesować mnie będzie odmienny kierunek inspiracji. Wskażę, w jaki sposób popkultura staje się źródłem wyobrażeń, symboli, motywów, atrakcyjnych dla magii. Materiał badawczy stanowią teksty oraz opisy rytuałów obecne we współczesnej tradycji magii okultystycznej, magii chaosu.

2. METODA BADAWCZA

W badaniu tradycji ezoterycznych i magicznych specyficzne pole problemów ewokuje fakt, że piśmiennictwo magiczne przepełnione jest tezami odnoszącymi się do dziedziny pozaświatowej, ponadnaturalnej, ponadempirycznej lub w inny sposób spekulatywnymi. Nauka w swym obecnym kształcie nie może zweryfikować prawdziwości takich tez, podczas gdy magowie z łatwością przypisują im wartość prawdy. Poszukując metodologii adekwatnej dla piśmiennictwa magicznego, przesiąkniętego niemożliwymi do naukowego zweryfikowania tezami, starałem się stronić od wydawania sądów wartościujących oraz uniknąć wdawania się w spekulacje niepotrzebne z naukowego punktu widzenia.

W celu przybliżenia obranej metodologii dokonam krótkiej rekonstrukcji podejścia dwójga polskich badaczy, Katarzyny Skowronek i Zbigniewa Paska, którzy dążą do zaimplementowania nowej duchowości jako kategorii analizy w badaniu tekstów kultury. Autorzy ci wychodzą od diagnozy Richarda Rorty'ego na temat języka jako słownika metafor, w którym zachodzą historyczne przemiany – stare metafory są wymieniane na nowe w celu odnalezienia zestawu metafor pozwalającego rozwiązać aktualny problem badawczy. W tej perspektywie

Wszelkie „mocne” teorie w humanistyce – także te kulturoznawcze czy antropologiczne – stanowią jedynie historycznie motywowane „praktyki pisania”, typ „narracji o prawie”, z mocno wpisaną weń autorską strategią podmiotu⁴.

Takie podejście autorzy określają jako metaforologiczno-retoryczne, niezakładające istnienia finalnego słownika, do którego odkrycia lub stworzenia się dąży. Zamiast

⁴ K. Skowronek, Z. Pasek, *Duchowość jako kategoria analizy kulturoznawczej*, „Prace Kulturoznawcze” 2011, nr 12, s. 71.

tego opis staje się praktyką pisarską, stwarzającą tymczasowy, częściowy słownik, pozwalający zrozumieć opisywany problem badawczy.

Jak wobec tego należy badać materiał empiryczny? Autorzy piszą o podejściu tekstualnym, w którym tekstem jest wszystko, co generuje znaczenia:

Głównym wyznacznikiem tekstowości jest więc zdolność do generowania znaczeń. Każda produkcja semiotyczna jest tekstem kultury, pozwalającym wnioskować o cechach tej właśnie kultury, w której jest zanurzona. [...] Tak rozumiana tekstologia bada różne realizacje tekstowe, one pokazują bowiem kim jesteśmy, jak rozumiemy rzeczywistość, jak ją konceptualizujemy i „oblekamy” w rozmaite narracje⁵.

Istota obranej metody polega na tym, że skupiając się na analizie treści wybranych tekstów, nie polemizuję z występującymi w nich tezami dotyczącymi rzeczywistości ponadempirycznej, jednak włączam je w materiał analizy treściowej. Innymi słowy: poprzez zastosowanie tej metodologii nie dążę do obalenia lub potwierdzenia ponadempirycznych tez stawianych przez magów, lecz pragnę potraktować je jako materiał treściowej analizy.

3. EZOTERYKA, OKULTYZM, MAGIA CHAOSU

Warto uporządkować znaczenia kluczowych terminów obecnych w tej pracy: „ezoteryka”, „okultyzm” i „magia chaosu”. Za najszerszą znaczeniowo z wymienionych kategorii uznaję ezoterykę; pod pojęciem tym rozumiem – za Wouterem J. Hanegraaffem⁶ – ogół różnorodnych tradycji powstających od czasów antycznych po czasy współczesne, które łączy zbiór wspólnych cech. Cechy te jednak nie stanowią ostrych kryteriów definicyjnych, lecz wynikają z faktu, że pojęcie „ezoteryka” – jako termin opisowy – pojawiło się dopiero w XVIII wieku. Od tego czasu mianem ezoterycznych określa się te nurty filozoficzno-religijne, które uzyskały społeczny status wiedzy odrzuconej lub tajemnej i pozostawały ignorowane przez oficjalną naukę. Ponadto Hanegraaff stwierdza, że od XVIII wieku można zauważyć w tradycjach określanych jako ezoteryczne obecność dwóch komponentów: ezoteryka zostaje uznana za odmienną od religii, i jednocześnie prezentuje specyficzną epistemologię, sprzeczną wobec pooświeceniowego modelu nauki⁷.

Etymologia terminu „okultyzm” odsyła do łacińskiego *occulere*, oznaczającego ‘ukrywać, utrzymywać w tajemnicy’, lub *occultus* – ‘schowany, ukryty’⁸. Do XIX wieku okultyzm rozumiany był przede wszystkim jako rodzaj ezoteryki lub jej systemowe ujęcie, a terminy te często używane były zamiennie. Wyraźne rozróżnienie pomiędzy ezoteryką a okultyzmem zarysowało się dopiero w XIX wieku, gdy okultyzmem

⁵ K. Skowronek, Z. Pasek, op. cit. s. 80.

⁶ Por. W. J. Hanegraaff, *Western Esotericism: a Guide for the Perplexed*, Bloomsbury 2013, s. 12.

⁷ Por. ibidem, ss. 13–14.

⁸ Por. *Occult/occultism* [w:] *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, red. W. J. Hanegraaff et al., Leiden – Boston 2006, s. 884.

zaczęto nazywać nurty ezoteryczne skoncentrowane na praktyce i działalności rytualnej. Jako ezoterykę określano natomiast teorię wiedzy tajemnej⁹. Mając na uwadze powyższe znaczenia, pisząc o magii chaosu, będę posługiwał się przede wszystkim terminem „okultyzm”, gdyż jest on węższy znaczeniowo, a przez to bardziej precyzyjny niż pojęcie „ezoteryka”.

Magia chaosu jest współczesną tradycją okultystyczną. Powstała w latach 70. ubiegłego wieku, w ciągu następnych dwóch dekad rozwinęła się jako nurt w literaturze okultystycznej, teoria magii oraz system praktyki rytualnej. Od początku rozpoznawalną cechą magii chaosu było swobodne i ironiczne podejście do zastanych tradycji okultystycznych połączone z poszukiwaniem inspiracji w popkulturze. Teoria i praktyka magii chaosu zdradzają także wyraźne wpływy współczesnych dziedzin nauk, przede wszystkim psychoanalizy, fizyki kwantowej, matematycznej teorii chaosu, języka programowania i informatyki. Na podstawie własnych badań terenowych i obserwacji przyjmuję także, że główną osią praktyki w magii chaosu jest tradycja neoszamanizmu – polegająca na wprowadzaniu się w odmienne stany świadomości w trakcie wykonywania rytuałów.

Korzenie magii chaosu tkwią w systemie okultystycznym pochodzącym z pierwszej połowy XX wieku: *zos kia cultus*. Autorem tego systemu był Austin Osman Spare, brytyjski okultysta i grafik, autor *Księgi rozkoszy*¹⁰. *Zos kia cultus* był połączeniem tradycyjnych rytuałów okultystycznych, działalności artystycznej i eksperymentalnych praktyk z pogranicza parapsychologii. Do najważniejszych rytuałów *zos kia cultus* zaliczyć należy między innymi pismo i rysunek automatyczny, medytację nad odbiciem lustrzanym, medytację w tak zwanej pozycji śmierci czy tworzenie sigili – symboli indywidualnych pragnień i intencji. Każda z tych praktyk posiada wyraźny komponent psychologiczny.

Reinterpretacji dorobku Spare’a dokonał Peter J. Carroll, fundator magii chaosu, autor książki *Psychonauta, czyli Magia chaosu w teorii i praktyce*¹¹. Carrola interesowała nie tylko praktyka, lecz także rozwój doktryny zgodnie z dwoma istotnymi tendencjami współczesnego okultyzmu. Były to: psychologiczna perspektywa w wyjaśnianiu mechanizmów działania rytuałów magicznych oraz przekonanie o możliwości kompromisu pomiędzy magią a nauką. Kompromis ten miał być osiągnięty jego zdaniem dzięki odkryciom fizyki kwantowej i matematycznej teorii chaosu. Z tych nauk wyprowadzał wnioski o możliwym istnieniu okultystycznych połączeń między jednostkową świadomością a wszechświatem (mikro- i makrokosmosem). Innymi słowy: widział w nich naukowe uzasadnienie możliwości wpływu świadomości i myśli na wydarzenia w świecie fizycznym.

⁹ Por. A. Faivre, *Access to Western Esotericism*, Albany 1994, ss. 34–35.

¹⁰ A. O. Spare, *Księga rozkoszy*, tłum. K. Azarewicz, Warszawa 2005.

¹¹ P. J. Carroll, *Psychonauta, czyli magia chaosu w teorii i praktyce*, tłum. D. Misiuna, Warszawa 2006.

3. MATERIAŁ ANALIZY

U magów chaosu spotykamy formy praktyki magicznej polegające na przywoływaniu określonych postaci: bóstw, demonów, bohaterów mitologicznych, a także postaci pochodzących z popkultury. Praktyka ta nosi nazwę inwokacji i w ogólnym ujęciu polega na wewnętrznym utożsamieniu się maga z przywoływaną postacią. Inwokacji dokonuje się w trakcie stosowania depriwacji sensorycznej, ekstremalnego pobudzenia, wysiłku fizycznego, lub przy użyciu innych technik osiągania stanu ekstazy. Systematyczne i regularne przeprowadzanie rytuałów inwokacyjnych ma na celu doprowadzenie do trwałej przemiany osoby maga. Stan ten nazywa się iluminacją – następuje wtedy, gdy osobowość maga nabywa określonych cech, przekształcając się na wzór inwokowanej postaci.

Poniżej przedstawiam dwa przykłady praktyk inwokacyjnych. Pierwszy pochodzi z książki *Magia chaosu*¹² autorstwa Phila Hine'a, zadeklarowanego praktyka i teoretyka magii chaosu. Drugi opis został zgromadzony samodzielnie podczas prowadzonych badań terenowych (obserwacji nieuczestniczącej i wywiadów) w obrębie środowisk okultystycznych 26 marca 2014 roku.

Magia chaosu to książka Hine'a o charakterze eseju magicznego, autor prowadzi w nim teoretyczne rozważania nad zawiłościami doktryny magii chaosu oraz przedstawia podstawowe formy praktyki rytualnej obecne w tym nurcie. Pozycja zawiera także liczne wskazówki dotyczące praktyki magicznej formułowane w stylu poradnikowym, opatrzone przykładami pochodzącymi z indywidualnego doświadczenia autora.

Jedną z form praktyki magicznej omawianej przez Hine'a jest przywoływanie postaci bóstw różnych tradycji religijnych, zgodnie z przedstawioną powyżej definicją inwokacji. Technikami stosowanymi w tej praktyce są: pogłębianie wiedzy na temat przywoływanego bóstwa, wielokrotne powtarzanie jego imienia, gromadzenie jego wizerunków w swoim otoczeniu. Autor w swoim wywodzie przedstawia możliwość zmiany przedmiotu tej praktyki – sugeruje, by zamiast postaci bóstw lub demonów przywoływać te znane z tekstów popkultury. Jako przykład ilustrujący taką propozycję autor przytacza historię znanej mu osoby, która poszukiwała magicznej pomocy w zdaniu egzaminu komputerowego. Osoba ta zastanawiała się nad wyborem bóstwa, którego przywoływanie mogłoby wpłynąć pozytywnie na wynik egzaminu. W rezultacie zdecydowała, by podjąć praktykę magiczną skupioną wokół postaci będącej bohaterem fantastycznonaukowego serialu telewizyjnego *Star Trek*. Oto omawiany fragment:

Pewnego razu zdarzyło się, że jeden z moich kolegów musiał zdać egzamin komputerowy i zastanawiał się, jaką formę bóstwa wybrać do pomocy w nauce. Nie mógł się zdecydować, czy wybrać Hermesa, czy Merkurego, kiedy nagle w głowie zaświtała mu myśl: najbardziej znaną mityczną postacią, która mogła poradzić sobie z komputerami, był Mr. Spock! Wyszukał więc wszelkiego rodzaju informacje o Spocku, powtarzając jednocześnie „Nigdy nie zrozumieć ludzi” do momentu, kiedy całkowicie się „za-Spockzył”. Na egzaminie poradził sobie o wiele lepiej niż mógł się tego spodziewać¹³.

¹² P. Hine, *Magia chaosu*, tłum. P. Frelik, D. Misiuna, Warszawa 2005.

¹³ Ibidem, s. 154.

Podczas prowadzenia samodzielnych badań wśród magów chaosu uzyskałem ciekawy przykład praktyki skoncentrowanej wokół postaci popkultury. 26 marca 2014 roku prowadziłem wywiady z grupą trojga magów chaosu pochodzących z Austrii. Moi rozmówcy twierdzili, że podczas grupowych spotkań organizowanych w ich kraju wykonywali cykl rytuałów inwokacyjnych. Polegały one na przywoływaniu określonych postaci w celu zidentyfikowania się z reprezentowanymi przez nie cechami. Zgodnie z opisem moich rozmówców przywoływanie tych postaci miało doprowadzić do ściągnięcia ich cech i włączenia ich w strukturę własnej osobowości. Przywoływanymi postaciami byli bohaterowie cyklu powieści o Harrym Potterze. Jak twierdzili rozmówcy, jeden z rytuałów polegał na wewnętrznym zidentyfikowaniu się z postacią Dumbledore’a podczas ceremonii obejmującej taniec w okręgu, granie na bębnach, palenie intensywnych kadzideł oraz wygłaszanie uroczystych inwokacji.

Przebieg rytuału był następujący: przed jego rozpoczęciem każdy z ubranych w czarne szaty uczestników przeprowadzał indywidualną medytację, której celem było wprowadzenie się w stan wyciszenia i oczyszczenie umysłu z niepotrzebnych myśli. Następnie uczestnicy ustawiali się w okręgu otaczającym jedną osobę, przyjmującą rolę mistrza ceremonii. Osoba ta rozpoczynała rytuał, wygłaszając uroczystą inwokację, której treść została stworzona bezpośrednio przez uczestników. Inwokacja ta była kompilacją wypowiedzi Dumbledore’a występujących w książkach autorstwa Joanne K. Rowling. Jedna z osób znajdujących się w okręgu rozpoczęła grę na bębnie, stopniowo zwiększając siłę i tempo delikatnych i powolnych początkowo uderzeń. Pozostali uczestnicy powtarzali imię przywoływanej postaci – najpierw nieregularnie i szeptem, potem coraz głośniejsze i bardziej rytmicznie. W trakcie tej czynności uczestnicy zaczęli spontanicznie tańczyć, kręcić się, wykonywać wymachy ramionami i w sposób nieregularny przemieszczać się dookoła mistrza ceremonii. Ta część rytuału trwała około dziesięciu minut. Gdy mistrz ceremonii dokończył wypowiadanie inwokacji, wręczono mu kielich wypełniony winem, który wzniosł do góry. W tym czasie odgłosy bębna ustały, a pozostali uczestnicy zaczęli wykonywać pokłony w kierunku prowadzącego. Następnie wszyscy, rozpoczynając od mistrza ceremonii, a kończąc na osobie uderzającej w bęben, wypili łyk napoju z kielicha. Rytuał zakończył się wykonaniem okultystycznego egzorcyzmu.

Czynności te wykonywano – zgodnie z przedstawionym przez uczestników opisem – w stanie pobudzenia psychicznego i sensorycznego, wywołanego za pomocą tańca, odgłosów bębna, technik wizualizacji i przyspieszania oddechu (hiperwentylacja). Przeprowadzenie tego rytuału miało zapewnić przeniesienie cechy reprezentowanej przez postać Dumbledore’a – mądrości – na wykonawców rytuału. Innymi inwokowanymi bohaterami byli między innymi Ron Weasley, reprezentujący cechę wierności wobec przyjaciół, czy Severus Snape, kojarzony ze sprytem i przebiegłością¹⁴.

¹⁴ Informacja uzyskana podczas prowadzenia wywiadu.

4. ANALIZA

W pierwszej kolejności należy zwrócić uwagę na fakt, że praktyki magiczne wykonywane przez magów chaosu mają na celu różnorodnie pojmowany rozwój wewnętrzny. W celu jego osiągnięcia magowie przeprowadzają szereg rytuałów, w których wykorzystują różnorodne wyobrażenia pochodzące z zasobów szeroko pojmowanej kultury. Dla magów chaosu identyczną wartość mają zarówno wyobrażenia pochodzące z popkultury, jak i te z panteonów religijnych. To pokazuje, że w magii chaosu każde kulturowe wyobrażenie posiada identyczny potencjał. Uzasadnienie takiego postępowania wymaga krótkiego wprowadzenia w zawilóści doktryny magii chaosu i związanej z nią koncepcję wewnętrznego rozwoju.

W swoim wywodzie zawartym w książce *Psychonauta* Carroll przedstawia desakralizującą koncepcję symboli religijnych. Traktuje bóstwa panteonów religijnych jako antropomorficzne wyobrażenia tego, co niewyobrażalne, nieskończone, doskonałe lub wieczne. Tym wyobrażeniom zarzuca nieudolność i krytykuje wszelkie przejawy traktowania bóstw jako bytów realnie istniejących. Z tego powodu głosi on hasło śmierci bogów, pod którym rozumie konieczność traktowania bóstw jako wyobrażeń z gruntu nieprawdziwych. Jednocześnie Carroll zaleca magom chaosu praktykowanie rytuałów opartych na przywoływaniu tychże bóstw, jednak bez wiary w ich realne istnienie. Jak twierdzi, należy przywoływać bóstwa wyłącznie w celu dokonania przemiany własnej tożsamości, jak to zostało wskazane w dwóch zaprezentowanych przykładach. Przywoływane bóstwo powinno reprezentować docelową cechę osobowości, której wykształcenia w swojej tożsamości pragną magowie chaosu. Zgodnie z takim podejściem bóstwa traktuje się jedynie jako kulturowe reprezentacje poszczególnych cech osobowych, a praktyka nie ma na celu oddawania im czci, lecz dokonanie takiego przekształcenia własnej tożsamości, w wyniku którego pożądana cecha miałaby się wykształcić.

W takim rozumieniu bóstwa tracą cechę absolutności i stają wyłącznie kulturowym i antropomorficznym symbolem ludzkich cech. To desakralizujące podejście do wyobrażeń bóstw nie wyklucza możliwości ich narzędziowego zastosowania w praktyce rozwoju wewnętrznego. Osoba podejmująca się takiej praktyki nie przyjmuje wiary w ich realne istnienie, jedynie uznaje je za skuteczne reprezentacje celu, który pragnie w sobie wykształcić. To podejście ilustruje następujący fragment, w którym Carroll wyjaśnia tajemnicę praktyki magicznej: „Tak czy inaczej, ktokolwiek osiąga w tym sukcesy, wnet uświadamia sobie, że odpowiadają za nie jego własne moce parapsychiczne, a nie jacyś bogowie”¹⁵.

Adepci magii chaosu mogą indywidualnie wybierać ścieżki swojej praktyki, która najczęściej polega na celowym oddziaływaniu na własną tożsamość za pośrednictwem rytuałów magicznych. W takich rytuałach korzysta się z indywidualnie wybieranych postaci – którymi mogą być zarówno bóstwa pochodzące z panteonów religijnych, jak również mogą być to postaci popkulturowe. Czynnikiem decydującym o wyborze

¹⁵ P. J. Carroll, *Psychonauta...*, s. 188.

danej postaci jako przedmiocie praktyki jest reprezentowana przez nią cecha charakteru. Na dalszy plan schodzi natomiast źródło, z którego wyobrażenie danej postaci pochodzi. W pierwszym z analizowanych przypadków widzimy osobę, która decyduje, by w praktyce wewnętrznego rozwoju wykorzystać postać Spocka zamiast którejś z bóstw mitologii greckiej. Kryterium jest w tym przypadku fakt, że Spock wywołuje u praktykanta bezpośrednie skojarzenie z racjonalnym myśleniem, komputerami, ich znajomością i obsługą. Indywidualne asocjacje z wybieraną postacią jawią się jako gwarant sukcesu w praktyce wewnętrznego rozwoju i argument istotniejszy aniżeli przywiązanie do tradycyjnych panteonów religijnych lub mitologicznych. Światło na te przemyślenia rzucają słowa kolejnego z teoretyków magii chaosu, Stephena Mace'a, który stwierdza:

Pryswajanie sobie tradycyjnej symboliki jest zatem pozbawione sensu, zarówno z racji jej nieuchronnej anachroniczności, jak i faktu, że najpotężniejsze symbole tkwią w nieświadomości czarownika [...] ¹⁶.

Takie podejście można nazwać desakralizacją symboli religijnych lub sakralizacją symboli popkulturowych. Dla lepszego zrozumienia tych działań należy dokładniej przyjrzeć się, w jaki sposób magowie chaosu podejmują decyzję o przyjęciu danego symbolu w praktyce wewnętrznego rozwoju. Na to pytanie udziela odpowiedzi Hine:

Jej [magii chaosu] adepci wolą posługiwać się arbitralnymi systemami wierzeń, niż na siłę szukać jakichś związków z tradycjami przeszłości. Liczy się dla nich skuteczność, a nie „autentyczność” danego systemu ¹⁷.

Warto także przytoczyć inny przykład działań związanych z magią chaosu, którym jest praktyka medytacyjna. Hine w następujący sposób charakteryzuje pochodzącą z tradycji hinduizmu medytację nad czakrami oraz medytację kabalistyczną nad sefirami:

Wedle powszechnej opinii posiadamy ich [czakr] siedem. Pomedytujcie więc nad nimi, i wbijcie sobie do głowy ich symbolikę i do dzieła! Zaczniecie miewać siedem różnych doświadczeń czakralnych. Następnie możecie przejść do pięciu sefirot z ćwiczenia Środkowego Filaru Izraela Regardiego [kabała – przyp. P. Z.] jako psychicznych ośrodków ciała, a otrzymacie podobne wyniki. Rozumiecie? Każdy system wierzeń może stać się podstawą magii tak długo, jak sami w niego wierzymy ¹⁸.

Hine uznaje wiarę w skuteczność przyjmowanego systemu praktyki jako główne źródło jego skuteczności. Czakry – węzły energetyczne w ciele człowieka w tradycji hinduistycznej – nie istnieją do momentu, w którym nie podejmie się praktyki opartej na przekonaniu o ich istnieniu. Wiara jest więc wehikułem skutecznijacym możliwości danej medytacji.

¹⁶ S. Mace, *Wykradając ogień z nieba*, tłum. D. Misiuna, Warszawa 2008, s. 23.

¹⁷ Hine, *Magia chaosu...*, s. 21.

¹⁸ Ibidem, s. 153.

Kryterium wyboru określonej ścieżki jako formy praktyki są więc indywidualne preferencje, a wiara stanowi środek skuteczniający osiąganie pożądanych rezultatów. Każdy z magów chaosu poszukuje takiej praktyki, która będzie mu odpowiadać. Jak pisze dalej Hine:

Magowie chaosu sprawiają kłopot w tym względzie, gdyż nie przyjmują żadnych praw na wiarę, przedkładając nad wszystko osobiste doświadczenie. Posługują się raczej teorią w działaniu, czyli wzorami i wytycznymi, których uczą się podczas swojej własnej praktyki. [...] Nie istnieje coś takiego jak „właściwie” wykonywane działania magiczne. Są jedynie takie działania, które lepiej się dla nas sprawdzają¹⁹.

Ścieżka wewnętrznego rozwoju jest więc oparta na indywidualnych, jednostkowych preferencjach. Podczas określania jej charakteru magowie chaosu mogą inspirować się zarówno religiami i nurtami okultystycznymi, jak i tekstami popkultury. Niezależnie od ich pochodzenia wyobrażenia adaptowane do przeprowadzanych rytuałów mają jednakową, narzędziową wartość i są nieprzydatne jako przedmioty autentycznej wiary. Zasadą obowiązującą magów w tym względzie jest doktryna śmierci bogów.

5. WNIOSKI

W powyższej analizie udało mi się zrekonstruować część doktryny wyznawanej przez magów chaosu wraz z zawartymi w niej tezami o charakterze ponadempirycznym. Magowie odrzucają możliwość autentycznego istnienia bóstw. Wskazują jednak na możliwość wykorzystania ich wyobrażeń w indywidualnie konstruowanej praktyce wewnętrznego rozwoju. Pod tym względem użyteczność religijnych lub okultystycznych wyobrażeń jest potencjalnie równa użyteczności wyobrażeń pochodzących z popkultury. W ten sposób magowie chaosu afirmują kulturę, w tym także kulturę popularną, która może stanowić nośnik wyobrażeń równie intensywnie oddziałujących na osobowość magów co postaci bóstw z panteonów religijnych.

Warto w tym miejscu przywołać alternatywną względem sekularyzacji teorię indywidualizacji wierzeń. Zgodnie z jej przypuszczeniami w społeczeństwach (post)modernistycznych dochodzi do osłabienia więzi pomiędzy jego członkami a tradycyjnymi wspólnotami religijnymi, których wiarygodność zostaje podważona²⁰. Równocześnie poszerza się pole społecznie dostępnych wierzeń: mają na to wpływ instytucje, tradycje, wspólnoty, pomiędzy którymi panuje atmosfera konkurencji o odbiorcę usług. Dewaluacja tradycyjnych systemów religijnych nie powoduje zaniku potrzeb duchowych w ogóle, lecz skłania jednostki do podejmowania duchowych poszukiwań, które często przyjmują formę tworzenia zindywidualizowanych systemów wierzeń i wartości²¹. W takiej sytuacji jednostki są postawione przed koniecznością wyboru pomiędzy różnego rodzaju opcjami religijnymi oferującymi różnorodne

¹⁹ Ibidem, s. 38.

²⁰ J. Mariański, *Sekularyzacja, desekularyzacja, nowa duchowość*, Kraków 2013, s. 20.

²¹ Ibidem, s. 47

cele i środki do ich osiągnięcia. Słabną także więzi nawiązywane między jednostką a dostawcą dóbr religijnych; relacje łączące te dwie strony stają się krótkoterminowe i ograniczone do sfery usługowej. Zamiast instytucji religijnej to jednostka staje się ostateczną instancją decydującą o kształcie i przebiegu własnej duchowej biografii. Indywidualizacja wierzeń oznacza więc zarówno załamanie się tradycji dziedziczenia określonych religijnych wyobrażeń, jak i konieczność wyboru spośród szerokiej oferty rynku religijnego²². Rezultatem tej sytuacji jest zjawisko określane często jako wiara koktajlowa²³: indywidualnie konstruowana duchowość, tworzona z wybieranych elementów różnych religii, wierzeń, tradycji alternatywnych, w moim przekonaniu, również tekstów popkultury.

Można w tym miejscu zapytać, w jakim celu zsekularyzowana i zindywidualizowana magia chaosu wciąż korzysta z rytuałów, niekiedy układanych w rozbudowane sekwencje działań? W odpowiedzi należy wskazać, że rozwój wewnętrzny – główny cel magii chaosu – jawi się jako przedsięwzięcie skomplikowane i długoterminowe, wymagające odpowiednich przygotowań i treningu. Rozwój ten umożliwiają trzy główne czynniki. Pierwszymi dwoma są wiara w skuteczność wybranej praktyki oraz doświadczenie w jej wykonywaniu. Trzeci czynnik, forma rytualna, ma przybliżyć osiągnięcie rozwoju wewnętrznego ze względu na bezpośrednie oddziaływanie na psychikę praktyków. W tym celu wykorzystuje się techniki zmiany świadomości i osiąganie stanu ekstazy. Forma rytualna jest więc podtrzymywana w magii chaosu, podczas gdy zmianie podlegają wykorzystywane w niej symbole i wyobrażenia. To otwiera możliwość korzystania z wyobrażeń popkultury w miejsce symboliki religijnej lub okultystycznej.

BIBLIOGRAFIA

- Berger P., *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York 1969.
Carroll P. J., *Psychonauta czyli magia chaosu w teorii i praktyce*, tłum. D. Misiuna, Warszawa 2006.
Cassirer E., *Forma a technika, fragmenty* [w:] *Kultura techniki. Studia i szkice*, red. E. Schutz, Poznań 2001.
Eliade M., *Sacrum, mit i historia*, tłum. A. Tatarkiewicz, Warszawa 1970.
Faivre A., *Access to Western Esotericism*, Albany 1994.
Geertz C., *Interpretacja kultur*, tłum. M. Piechaczek-Borkowska, Kraków 2005.
Hanegraaff W. J., *Occult* [w:] *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, red. W. J. Hanegraaff et al., Leiden – Boston 2006.
Hanegraaff W. J., *Western Esotericism: a Guide for the Perplexed*, Bloomsbury 2013.

²² Ibidem, s. 48.

²³ Ibidem, ss. 63–64.

- Hess K. M., *Zachodni ezoteryzm jako obszar badań akademickich – zakres, problematyka, perspektywa polska* [w:] Światło i ciemność. Polskie studia ezoteryczne, t. 7, red. M. Rzeczycka, I. Trzcińska, Gdańsk 2015.
- Hine P., *Magia chaosu*, tłum. P. Frelik, D. Misiuna, Warszawa 2005.
- Mace S., *Wykradając ogień z nieba*, tłum. D. Misiuna, Warszawa 2008.
- Mariański J., *Sekularyzacja, desekularyzacja, nowa duchowość*, Kraków 2013.
- Skowronek K., Pasek Z., *Duchowość jako kategoria analizy kulturoznawczej*, „Prace Kulturoznawcze” 2011, nr 12.
- Spare A. O., *Księga rozkoszy*, tłum. K. Azarewicz, Warszawa 2005.
- Weber M., *Nauka jako zawód i powołanie* [w:] idem, *Polityka jako zawód i powołanie*, tłum. A. Kopacki, P. Dybel, Kraków 1998.

SUMMARY

POPULAR CULTURE INSPIRATIONS IN CHAOS MAGIC. TEXTUAL ANALYSIS

In this paper I analyze the phenomenon of popular culture inspirations present in modern occult trend: chaos magic. The material for the analysis consists of two descriptions of chaos magic rituals, in which the popular culture inspirations are visible due to references made to TV series and a series of novels. As a method for my research I use the textual analysis. My starting point is the theory of secularization, whose basic thesis is the slow disappearance of religion and magic. In this way, I diagnose the chaos magic as a form of spiritual development, a manifestation of the process of the individualization of beliefs.

Maria Zając

„TRZYMAJ NERWY NA WODZY” – WYBRANE TECHNIKI PERSWAZYJNE W DZIENNYCH HOROSKOPACH INTERNETOWYCH

Instytut Języka Polskiego im. Ireny Bajerowej Uniwersytetu Śląskiego

Horoskopy (gr. *hōroskōpos* ‘badacz czasu’) to – zgodnie z definicją słownikową – „teksty przepowiedni, formułowane prozą lub wierszowane, zawierające przewidywania na temat przyszłości i losów osób urodzonych pod określonym znakiem zodiaku”¹. Obecnie przyjmuje się, że horoskopy dostępne w środkach masowego przekazu „podszycją się zaledwie pod te właściwe”². Tym *quasi*-przepowiedniom przypisywane są przede wszystkim funkcje: ludyczna, terapeutyczna, dydaktyczna i perswazyjna. Ich hierarchia nie jest jednak identycznie interpretowana przez badaczy, na przykład Bożena Żmigrodzka uważa, że w horoskopach najistotniejszy jest pierwiastek ludyczny (inne wymienione wyżej zadania określa natomiast jako sekundarne)³.

Dla niniejszego opracowania kluczowe są językowe wykładniki funkcji perswazyjnej analizowanych tekstów predykcyjnych, która to funkcja uznana została przez Marię Wojtak za prymarną w tego rodzaju wypowiedziach⁴. Perswazyjność rozumieć tu należy jako: „świadome użycie znaków i symboli, zwłaszcza pisanego i mówionego słowa, obrazu itp. w celu wywarcia wpływu na czyjeś przekonania, postawy i decyzje: zdobycia czyjejs akceptacji a przynajmniej przychylności dla proponowanych poglądów, sposobów zachowania, decyzji”⁵.

Celem tego artykułu jest wykazanie, w jaki sposób autorzy horoskopów internetowych wywierają wpływ na czytelników, dobierając odpowiednie środki językowe. Materiał badawczy stanowią siedemdziesiąt dwa horoskopy dzienne, zamieszczone

¹ tk [T. Kostkiewiczowa], *Horoskopy* [w:] M. Głowiński et al., *Słownik terminów literackich*, red. J. Sławiński, Wrocław 2008, s. 202.

² M. Wojtak, *Stylistyka tekstów użytkowych – wybrane zagadnienia* [w:] *Język. Teoria – dydaktyka. Materiały 21. konferencji zorganizowanej w Trzcinicy k. Jasła w dniach 27–29 maja 1998*, red. B. Grzeszczuk, Rzeszów 1999, s. 254.

³ Por. B. Żmigrodzka, *Gatunki tekstów związane z przepowiadaniem przyszłości we współczesnej kulturze popularnej*, „Polonica” 2013, t. 33, ss. 94–108.

⁴ Por. M. Wojtak, op. cit., s. 261.

⁵ K. Szymanek, *Sztuka argumentacji. Słownik terminologiczny*, Warszawa 2001, s. 228.

w najpopularniejszych internetowych serwisach informacyjnych w Polsce (Onet.pl, Interia.pl, Gazeta.pl)⁶. Z badań wyeliminowano portal Wirtualna Polska ze względu na fakt, że w tej witrynie nie archiwizuje się horoskopów starszych niż te na bieżącej tydzień, a odpowiedniejsze wydaje się badanie tego typu tekstów w szerszej perspektywie czasowej (tutaj: od czerwca do października 2016 roku)⁷. Teksty wybrano losowo: po dwa horoskopy dzienne z trzech portali dla każdego znaku zodiaku, z dwóch następujących po sobie dni.

Interesowały mnie szczególnie techniki, przy wykorzystaniu których twórcy omawianych *quasi*-przepowiedni przekazują swoim odbiorcom informacje o niekorzystnym oddziaływaniu planet (lub układu kart) oraz wpływ tego specyficznego pesymizmu na skuteczność komunikatu.

W opublikowanych dotychczas opracowaniach (dotyczących horoskopów gazetowych) podkreśla się, że są to teksty sprofilowane, dostosowane do oczekiwań czytelnika danej publikacji. Kluczowe znaczenie ma tutaj również przyjęta przez nadawcę koncepcja odbiorcy horoskopu, czyli subiektywny obraz czytelnika wypracowany przez twórcę przepowiedni⁸. W wypadku tekstów predykcyjnych zamieszczanych w portalach odpowiednie sprofilowanie tekstu zdaje się szczególnie skomplikowane – przede wszystkim ze względu na globalny zasięg internetowego medium i będące jego konsekwencją ogromne zróżnicowanie grupy odbiorczej (wiek, płeć, wykształcenie, wykonywany zawód itp.)⁹. Z sondażu przeprowadzonego przez CBOS w październiku 2011 r. wynika, że ponad połowa Polaków (55%) czyta horoskopy. Co dziewiąty ankietowany (11%) deklaruje, że robi to często. Analizowane przepowiednie częściej czytają kobiety (63%), jednak zainteresowanie takimi tekstami wykazuje również ponad połowa mężczyzn¹⁰. 46% badanych przyznało, że przynajmniej czasami kieruje

⁶ Por. T. Wojtas, *Najpopularniejsze serwisy internetowe w Polsce* [on-line:] http://www.wirtualnemedial.pl/artukul/najpopularniejsze-serwisy-internetowe-w-polsce_1 [13.10.2016].

⁷ Zastosowanie takich ram czasowych wynika ze specyfiki internetowego medium – horoskopy starsze niż te z czerwca 2016 nie są archiwizowane na jednym z portali wybranych do badania (Interia.pl) na podstawie danych statystycznych, por. ibidem.

⁸ O dostosowaniu horoskopu gazetowego do potrzeb odbiorcy pisano następująco: „Łatwo bowiem przewidzieć, że w innym świecie żyją czytelniczki »Claudii«, w innym nieco czytelniczki »Twojego Stylu«, a w jeszcze innym te, które regularnie czytają »Jestem«” (E. Bobrowska, *Obraz pracy w horoskopach*, „Trybuna”, „Zeszyty Prasoznawcze” 2001, nr 1–2, ss. 34–35).

⁹ Zdaje się, że globalny zasięg Internetu i ekspansywny rozwój nowych technologii rodzi również inny problem po stronie nadawcy komunikatu. Odbiorca wypowiedzi ma do swojej dyspozycji ogromną ilość tekstów, skorzystać może natomiast jedynie z ich niewielkiej części, dlatego też autorowi trudniej jest pozyskać klienta (czytelnika). Perswazyjność to więc także przekonywanie adresata do codziennego lektury konkretnych przepowiedni (zamieszczonych na danym portalu).

¹⁰ Stąd być może wahania w stosowaniu form czasownikowych. Częściej wskazują one na adresata mężczyznę: „Już dawno nie stworzyłeś romantycznej atmosfery” (Onet, Strzelec, 18 VI). Na płeć odbiorcy wskazują również rzeczowniki: „Przygotuj dla lubej kolekcję [sic!] przy świecach” (z tego samego horoskopu) albo „Póki co partnerka była dla ciebie tarczą ochronną w trudnych chwilach” (Interia, Koziorożec, 13 VII). Jedynie raz zastosowano w zgromadzonym materiale badawczym komunikat skierowany bezpośrednio do kobiety: „Poznasz dzisiaj kogoś kto cię rozbroi. Uwolni w tobie kobiecą energię” (Interia, Panna, 15 VI).

się wskazaniemi zawartymi w czytanych horoskopach. Pozostali prawdopodobnie czytają je dla rozrywki¹¹. Badania potwierdzają, że im częściej ludzie sięgają po takie teksty, tym poważniej je traktują¹². Mimo iż w publikacjach na temat horoskopów wiara i niewiara w ich spełnienie oraz kwestia wpływu nastawienia czytelnika na recepcję komunikatu pozostają raczej problemami marginalnymi¹³, zakładam, że nadawca – ze względu na chęć dotarcia do jak największej liczby odbiorców – konstruuje tekst, uwzględniając potrzeby zarówno tych traktujących internetowe horoskopy jako przepowiednie *sensu stricto* (być może pozostających w mniejszości), jak i tych poszukujących niewymagającej rozrywki.

W przywoływanych dotąd pracach podkreślano, że w analizowanych przepowiedniach dominuje optymizm. Zdaniem Krystyny Kossakowskiej-Jarosz horoskopy są nasycone pozytywnymi informacjami, ponieważ:

Ich czytelnikom „sprzedaje się” głęboko ukryte potrzeby przeciętnych ludzi, przedmioty ich tęsknot i pożądań. Podobnie, jak w reklamie „handluje się” zwłaszcza poczuciem bezpieczeństwa, sprzedaje się samozadowolenie, poczucie siły, obiekty miłości i inne marzenia¹⁴.

Dodatkowo badaczka uznaje, że omawiane teksty, „jako produkt »gry iluzji«, jako strefa wyobraźni, muszą dawać czułość i właściwe dla tłumu poczucie ciepła”¹⁵. Z taką koncepcją horoskopu wiąże się ściśle określony sposób konstruowania porad, które nie mogą martwić czytelnika, stąd też wynika potrzeba „skazania na banicję” wszelkiego niebezpieczeństwa¹⁶. Poglądy te podziela Ewa Bobrowska, stwierdzając, że w horoskopach raczej unika się złych wieści, dominują natomiast dobre przewidywania, a świat prezentowany jest zazwyczaj z tej lepszej strony¹⁷. W zgromadzonym materiale badawczym nie brakuje – potwierdzających te teorie – schematycznych, zbanalizowanych i ogólnych stwierdzeń dotyczących najważniejszych dziedzin ludzkiego życia codziennego (zdrowie, miłość, praca, więzi rodzinne, finanse itp.), przykładowo¹⁸: „Wodniki

¹¹ Tutaj więc potwierdzenie znajdują – przywoływane już – wnioski Żmigrodzkiej dotyczące prymarności funkcji ludycznej w horoskopach.

¹² K. Kowalcuk, *Horoskopy, wróżby, talizmany – czyli magia wokół nas* [on-line:] www.cbos.pl/SPI-SKOM.POL/2011/K_133_11.PDF [13.10.2016].

¹³ Żmigrodzka – jak Roger Caillois – uznaje, że „Oczywiście większość czytelników odnosi się do tych dziecinnych przepowiedni z pobłażliwym uśmiechem” (B. Żmigrodzka, op. cit., s. 105), a Kossakowska-Jarosz konstatuje, że „tak naprawdę nie ma większego znaczenia, czy zainteresowane nimi audytorium wierzy w treści przez te teksty przekazywane” (K. Kossakowska-Jarosz, *Horoskopy w ilustrowanych czasopiśmie i ich czytelnicy, czyli o współczesnym dążeniu do świata symulakrum*, „Zeszyty Prasoznawcze” 2001, nr 1–2, s. 23).

¹⁴ K. Kossakowska-Jarosz, op. cit., s. 22.

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ Ibidem, s. 32.

¹⁷ E. Bobrowska, op. cit., ss. 34–35.

¹⁸ W horoskopach z portali Interia oraz Gazeta.pl nie ma wyraźnego podziału na porady dotyczące konkretnych aspektów egzystencji, wyeksponowano go natomiast w horoskopach na portalu Onet (w kategoriach: „miłość”, „praca” i „zdrowie”).

będą czarować wszystkich swoim wyjątkowym urokiem” (Gazeta.pl, Wodnik, 6 X), „Pozwól sobie na marzenia” (Onet, Ryby, 27 IX), „Dopisze Ci forma psychofizyczna” (Onet, Byk, 22 VIII), „Miłość zbliża się dużymi krokami” (Interia, Panna, 14 VI 2016), „Dziś praca w zespole pomoże uzyskać wyniki, na które liczyłeś od dawna” (Interia, Bliźnięta, 21 VII), „Uda Ci się rozwiązać pewien ważny problem [sic!]” (Onet, Panna, 14 VI). Przed adresatem stawia się konkretne zadanie: „rozpoznanie własnego życia w tych bardzo ogólnie zarysowanych w kilku zdaniach sytuacjach”¹⁹. Mamy tu do czynienia ze zjawiskiem, które określa się mianem „fenomenu indywidualnej recepcji tekstów nieosobistych”²⁰. Sposób interpretacji przytoczonych komunikatów przez ich odbiorców zależy od wielu czynników, przede wszystkim natomiast od indywidualnego systemu wartości konkretnego czytelnika (dla każdego ważne jest coś zupełnie innego, każdemu co innego sprawia trudność, każdy ma inne marzenia i tak dalej). Przeprowadzono już badania weryfikujące stopień spełniania się omawianych quasi-przepowiedni. Bertram Forer poprosił respondentów o ocenę prawdziwości tekstu stworzonego wcześniej na potrzeby ankiety. Większość odpowiadających oceniło go na 4 lub 5 w pięciostopniowej skali²¹. Niewątpliwie istnieje u odbiorców tendencja do uznawania bardzo ogólnych, uniwersalnych opisów za szczególnie dopasowane do ich obecnej sytuacji życiowej (stąd też żywe dyskusje pod horoskopami i komentarze typu: „Wszystko się spełniło” albo „Jakbym czytał/czytała o sobie”).

Z pewnością łatwiej jest „sprzedawać” pozytywne emocje, niż w zgromadzonym materiale badawczym nie brakuje też tych gorszych wieści – komunikatów, które mogą wprawić odbiorcę w stan niepokoju. Z przeprowadzonych badań statystycznych wynika, że w 32% analizowanych tekstów zastosowano wypowiedzi mogące wywoływać u czytelnika obawę o własny los, chociażby: „Weekend nie przyniesie oczekiwanego spokoju ani wytchnienia” (Onet, Strzelec, 18 VI), „Twoja forma psychofizyczna nie jest dziś najlepsza” (Onet, Rak, 28 IX), „Niestety, wzajemne stosunki z kimś z rodziny mogą się trochę skomplikować” (Onet, Panna, 14 VI), „Uważaj, grozi Ci niebezpieczeństwo wypadków!” (Onet, Strzelec, 19 VI), „No cóż, wpakowałeś się w niezłą kabałę” (Interia, Baran, 26 VI), „Gdy wola działania w związku wygasa – zapowiada to kryzys” (Interia, Koziorożec, 13 VII)²². Zasadnicze pytanie dotyczy więc celowości i perswazyjnej skuteczności takich konstatacji. Rzadko pesymistyczną wizję przyszłości przedstawiciela konkretnego znaku zodiaku pozostawia się bez komentarza. Zazwyczaj nadawca – prezentowany jako kompetentny astrolog z wieloletnim doświadczeniem – stosuje różne techniki konsolacyjne²³.

¹⁹ E. Bobrowska, op. cit., s. 33.

²⁰ K. Kossakowska-Jarosz, op. cit., s. 20.

²¹ B. Forer, *The Fallacy of Personal Validation: a Classroom Demonstration of Gullibility* „Journal of Abnormal Psychology” 1949, No. 44, ss. 118–121.

²² Zdecydowanie najwięcej pesymistycznych stwierdzeń zawierają horoskopyienne zamieszczane na portalu Onet.

²³ O nadawcy traktują krótkie teksty zamieszczane pod konkretnymi horoskopami, przykładowo: „Joanna Nieć – autorka cenionego od lat horoskopu dziennego” (Onet).

Najczęściej autor przepowiedni udziela odbiorcy rady (zwykle w trybie rozkazu-
jącym), która jest podstawowym wykładnikiem funkcji parenetycznej (dy-
daktycznej) omawianych tekstów predykcyjnych. Formuluje się ją następująco: „rób
A, bo A jest dobre; rób A, bo A pozwoli Ci uniknąć nieprzyjemnych konsekwencji
niekorzystnego wpływu planet (umożliwi ich zminimalizowanie)”²⁴. Stąd powszech-
ność konstrukcji typu:

Nie daj się sprowokować szyderczymi wypowiedziami oponenta. Niestety takich kon-
frontacyjnych konwersacji czeka cię dzisiaj więcej. Ich następstwa mogą być nieprzy-
jemne. Trzymaj nerwy na wodzy. Wieczorem napij się melisy lub zastosuj łagodne,
naturalne środki uspokajające (Interia, Byk, 22 VIII).

Horoskop zawiera informację na temat nadchodzących nieprzyjemnych wydarzeń
(„szyderczych wypowiedzi”), opis ich ewentualnych skutków i – omawianą wyżej
– radę („Trzymaj nerwy na wodzy. Wieczorem napij się melisy [...]”). Wybór bez-
pośredniej formy adresatywnej („Ty”) determinowany jest przede wszystkim chęcią
zniesienia dystansu między uczestnikami dyskursu. Podkreśla się, że komunikację
internetową charakteryzuje prostota, bezpośredniość i dobrowolność²⁵. Ponadto za-
stąpienie zwrotów oficjalnych („Pan”, „Pani”) nieoficjalnymi jest odbierane pozytyw-
nie i kojarzone między innymi ze stwierdzeniem „będziemy działać razem”²⁶. Istotne
wydaje się również stosowanie związków frazeologicznych typowych dla komunikacji
potocznej („trzymać nerwy na wodzy”, „mieć pole do popisu”, „nie mieć głowy do
czegoś” itp.), które pełnią w tekście dwie zasadnicze funkcje: 1) przywołują określony
rodzaj kontaktu językowego (bezpośredni i indywidualny) oraz 2) są komponentem
określonego wizerunku nadawcy komunikatu (człowieka bliskiego, znajomego, któ-
ry wzbudza zaufanie)²⁷. Twórca horoskopu jest również podmiotem współczującym,
o czym świadczy użycie partykuły „niestety”, za pomocą której nadawca „wyraża żal,
iż dana sytuacja ma miejsce, i zarazem pragnienie, żeby było inaczej”²⁸. Analogiczną
funkcję pełni wyrażenie „na szczęście”, za pomocą którego piszący komunikuje, że
wie, że jest tak, jak mówi, i uważa, że to dobrze, że tak jest: „Twoja forma psycho-
fizyczna nie jest dziś najlepsza. Na szczęście nie wymaga jednak interwencji z ze-
wnątrz” (Onet, Rak, 28 IX).

²⁴ Szczegółowo radę/poradę omawia w swojej publikacji Ewa Ficek, zob. E. Ficek, *Rada ali porada w przestrzeni komunikacyjnej. Pytania i postulaty badawcze* [w:] *Linguarum silva*, t. 2: *Słowo – zna-
czenie – relacja w języku i w tekście*, red. B. Mitrenga, Katowice 2013, ss. 143–159.

²⁵ R. Dopierała, *Prywatność w perspektywie zmiany społecznej*, Kraków 2013, s. 215.

²⁶ A. Grybosiova, *Formy »ty« i »pani« w kontaktach społecznych* [w:] eadem, *Język utopiony w rzeczy-
wistość*, Katowice 2003, s. 62.

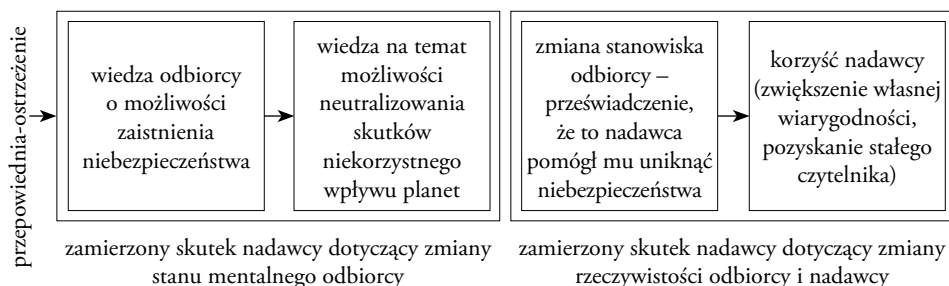
²⁷ A. Skudrzyk, *Potoczność a strategia uwiarygodnienia*, „Socjolingwistyka” 1993, nr 12/13, ss. 50–51.

²⁸ SJP PWN, hasło: *niestety* [on-line:] <http://sjp.pwn.pl/sjp/niestety;2489868.html> [21.10.2016].

Wszystkie omówione mechanizmy umożliwiają autorowi tekstu imitowanie stanu „rozumiejącego związku”, który jest podstawowym warunkiem skuteczności oddziaływania²⁹. Udowodniono ponadto, że strach zwiększa przywiązanie do marki (tu: do horoskopów publikowanych w konkretnym portalu), ponieważ w odczuciu konsumenta marka (tu autor quasi-przepowiedni) dzieli z nim doświadczenie strachu³⁰. Określenie stopnia prawdopodobieństwa danego przewidywania odbywa się najczęściej przy pomocy form wyrażających przypuszczenie („mogą”, „może”, „być może nastąpi” itp.), które należą do podstawowych wykładników strategii asekuracyjnej nadawcy³¹. Mogą też jednak wzbudzać pozytywne emocje u odbiorcy (coś może, ale nie musi nastąpić), stanowić nadzieję na niespełnienie złego proroctwa, szczególnie w następującym kontekście:

Wpływy Neptuna są dzisiaj mocno odczuwalne. Niestety, mogą też negatywnie wpływać na twoje decyzje i działania. Skoncentruj się na tym, co robisz, a na pewno poradzisz sobie ze wszystkim (Onet, Waga, 12 XI 2016).

Pesymistyczne przepowiednie (ostrzeżenia), nieustannie neutralizowane przez odpowiednie rady nadawcy (pozwalające zminimalizować ich skutki), przypuszczalnie stanowią odpowiedź na zapotrzebowanie społeczne – są lekiem na strach przed tym, co nieznanie i niedostępne, namiastką panowania nad własnym losem, pewną gwarancją stabilności i bezpieczeństwa. Skutek perlokucyjny takiego komunikatu może być następujący:



Rys. 1. Zamierzony skutek perlokucyjny pesymistycznej przepowiedni opatrzonej radą. Opracowanie własne na podstawie: K. Skowronek, *Reklama. Studium pragmatyngwistyczne*, Kraków 1993, s. 42.

²⁹ K. Kossakowska-Jarosz, op. cit., s. 24.

³⁰ L. Dunn, J. Hoegg, *The Impact of Fear on Emotional Brand Attachment*. „Journal of Consumer Research” 2014, No. 1, ss. 152–168.

³¹ Istotne w tym kontekście jest również zastosowanie w horoskopie form 2 os. l. mn. („my”): „Razdzimy pilnować telefonu komórkowego i kluczy” (Gazeta.pl, Byk, 22 VIII) – identyfikowanie się z pewną bliżej nieokreśloną zbiorowością stwarza nadawcy możliwość asekuracji (obronę przed indywidualną odpowiedzialnością za zapisane w horoskopie słowa).

Przepowiednia sprawia, że odbiorca ma świadomość tego, iż w jego życiu może pojawić się jakieś niebezpieczeństwo. Sądzi, że dzięki przeczytanej przepowiedni posiada pewną wiedzę, która ułatwi mu funkcjonowanie w niepewnej i zmiennej rzeczywistości. Potwierdzeniem tych wniosków niech będzie tekst zachęcający do lektury horoskopu, zamieszczony na portalu Gazeta.pl:

Niemal każdy z nas po przebudzeniu zastanawia się jaki czeka nas dzień i co przyniesie. Horoskop dzienny sporządzany przez rzetelnego astrologa, pozwoli nam przewidzieć jak ułożą się najbliższe godziny naszego życia i pomoże nam się na nie przygotować³².

Paradoksalnie kumulacja złych przewidywań może również bawić odbiorcę (zgodnie z założeniem dotyczącym ludyczności horoskopów), wywołując efekt śmieszności (podobnie jak nadmiar efektów specjalnych w filmie), zwłaszcza gdy w życiu czytelnika panuje spokój i harmonia, a ponadto: „Odbiorcy wierzą i nie wierzą jednocześnie lub zakładają, że mogliby uwierzyć, albo wierzą tylko przez chwilę i ta gra właśnie sprawia im przyjemność”³³. Dodatkowo podkreślić należy, że strach w tego rodzaju przekazach „w gruncie rzeczy oznacza suspens, narastające napięcie, a nie – przestraszenie kogoś”³⁴. Suspens musi być rozwiązany, stąd też w horoskopach powszechne jest promowanie odkładania pewnych spraw „na jutro” (bo dziś nie jest odpowiednim dniem do takich przedsięwzięć): „Unikajcie dziś poważnych spraw, a z wyjaśnianiem konfliktów zaczekajcie do jutra” (Gazeta.pl, Bliźnięta, 21 VII). W kolejnej przepowiedni (na następny dzień) również dominuje pesymizm, nie ma natomiast mowy o możliwości rozwiązania zasygnalizowanego wcześniej problemu:

Dzień nerwowy i niepomysłny. Niesie komplikacje zarówno w sprawach zawodowych, jak i osobistych. Panuj nad emocjami i działaj w sposób bardziej przemyślany. Istnieje duże ryzyko wypadków (Gazeta.pl, Bliźnięta, 21 VII).

Taka retardacja powoduje, że czytelnik (z różnych powodów – ciekawość, wciąż trwające napięcie emocjonalne itp.) oczekuje na publikację kolejnych tekstów predykcyjnych, co w efekcie zapewnia nadawcy stałe grono odbiorców.

W zgromadzonych horoskopach jako środek wpływu wykorzystuje się również (choć rzadziej) poczucie winy. Komunikat składa się wówczas z dwu elementów: prezentacji materiału wywołującego winę oraz propozycji jej zredukowania:

Przygotuj dla lubej kolekcję [sic!] przy świecach. Już dawno nie stworzyłeś romantycznej atmosfery (Interia, Strzelec, 18 VI).

³² *Horoskop dzienny* [on-line:] <http://horoskopy.gazeta.pl/horoskop/dzienny> [15.10.2016]. Zachowano pisownię oryginalną.

³³ B. Żmigrodzka, op. cit., s. 105.

³⁴ P. Francuz, *Strach i lęk w reklamie politycznej* [w:] *Psychologiczne aspekty komunikacji audiowizualnej*, red. P. Francuz, Lublin 2007, s. 229.

Gdy wola działania w związku wygasa - zapowiada to kryzys. Niestety już dawno w wasze relacje wkradło się znużenie. Docień inne strony tego związku. Póki co partnerka była dla ciebie tarczą ochronną w trudnych chwilach (Interia, Koziorożec, 13 VII).

W założeniu tego rodzaju konstatacje mają motywować odbiorcę do działania, wywoływać u niego chęć naprawy własnych błędów³⁵.

W analizowanych horoskopach wartościami promowanymi (pożądanymi) są więc przede wszystkim: ostrożność, umiejętność panowania nad własnymi emocjami, roztropność i oszczędność. Dwukrotnie w zebranych materiale akcentuje się bowiem potrzebę odkładania pieniędzy: „Podczas zakupów postarajcie się nie wydać wszystkich oszczędności” (Interia, Panna, 14 VI) oraz „Dzień sprzyja trafnym decyzjom, ale pamiętajcie, żeby nie pozbywać się wszystkich oszczędności” (Gazeta.pl, Lew, 2 X). Kossakowska-Jarosz uznaje, że takie wymagające wyrzeczeń zalecenia kłócą się z hedonistycznym nastawieniem do życia, charakterystycznym dla przedstawicieli społeczeństwa masowego, a więc w konsekwencji przeszkadzają twórcom horoskopów w „tworzeniu aury doraźnego samozadowolenia »każdego«”³⁶.

Na uwagę zasługują również pewne podobieństwa horoskopu (definiowanego następująco: „Kto komu przepowiada przyszłość radzi udziela przestróg nakazuje lub zakazuje ocenia pociesza³⁷”) i reklamy (z zastrzeżeniem, że reklamuje się zawsze coś, a w horoskopie przedmiotem handlu są przede wszystkim pewne wartości). Najistotniejsza zdaje się tu dominacja funkcji perswazyjnej. W obu tekstach stosuje się te same techniki wpływu – widoczne w sposobie konstruowania komunikatu (zachęta, rada, obietnica, gwarancja itp.)³⁸ oraz w wywoływaniu określonych emocji: radości (związanej przede wszystkim z optymistycznymi wizjami przyszłości), a także – jak wykazano – lęku, strachu i poczucia winy.

Podsumowując, stwierdzić należy, że stopień nasycenia analizowanych tekstów predykcyjnych niekorzystnymi przepowiedniami, a także promowane w nich wartości, są dowodem na to, że eksponowane dotychczas w literaturze przedmiotu, a stosowane w horoskopach gazetowych³⁹ techniki wpływu na odbiorcę zdezaktualizowały się i straciły na znaczeniu. Nie „handluje” się już lepszym, cukierkowym światem, *continuum* raju, bajką dla dorosłych. Świat prezentowany obecnie w horoskopach internetowych jest niedoskonały, niebezpieczny, ale można się nauczyć w nim funkcjonować, a w oswajaniu go nieustannie pomagają wirtualni astrologowie, korzystający przy tym ze szczególnego autorytetu (porządku magicznego). Pojawienie się takiej tendencji wiąże się ściśle z przyjęciem przez twórców tych komunikatów innego modelu czytelnika. Zdaje się więc, że nie jest on już nastawiony eskapistycznie (nie

³⁵ A. Młynarska-Jurczuk., *Zarządzanie poczuciem winy jako środek wpływu w reklamie*, „Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły HUMANITAS. Zarządzanie” 2013, z. 2, ss. 210–211.

³⁶ K. Kossakowska-Jarosz, op. cit., s. 29.

³⁷ M. Wojtak, op. cit., s. 259. Badaczka przywołuje tu definicję Barbary Sandig.

³⁸ Zob. pragmatyczna definicja reklamy skonstruowana przez Katarzynę Skowronek, por. K. Skowronek, op. cit., s. 83.

³⁹ Głównie u Kossakowskiej-Jarosz oraz Bobrowskiej.

zadawała się korzystnymi przepowiedniami, które zaprzeczają jego obawom o przyszłość⁴⁰. Odbiorca – wciąż doznający ambiwalentnych uczuć i świadomy czyhających na niego niebezpieczeństw – oczekuje raczej rady i motywacji do działania, ponadto nieustannie pragnie mieć poczucie, że posiada kontrolę nad otaczającą go rzeczywistością. Możliwe, że pesymistyczne wizje są efektywne, bo dowiedziono, że „dostrzeganie pewnych aspektów negatywnych czy nawet nadmierna koncentracja na nich powodowały, że [ludzie – M. Z.] nieświadomie modyfikowali swoje życia tak, że się poprawiło”⁴¹. Nie można również wykluczyć, że taki sposób konstruowania internetowych horoskopów bawi odbiorców, a *quasi*-przepowiednie traktować mogą z przymrużeniem oka, jako satyrę, powód do żartu. Dzieje się tak szczególnie ze względu na „niespełnialność” przepowiedni, poczucie wyższości pewnej grupy odbiorców nad „naiwnie wierzącymi” oraz niespójność stylistyczną omawianych tekstów – szczególnie zderzenie form charakterystycznych dla różnych rejestrów (potoczny, oficjalny) – jak w tym zestawieniu: „Działania w pojedynkę również nie przyniosą spodziewanych efektów. [...] Zrezygnuj z transakcji finansowych” (Onet, Ryby, 28 IX).

BIBLIOGRAFIA

- Bobrowska E., *Obraz pracy w horoskopach „Trybuny”*, „Zeszyty Prasoznawcze” 2001, nr 1–2.
- Dunn L., Hoegg J., *The Impact of Fear on Emotional Brand Attachment*. „Journal of Consumer Research” 2014, No. 1.
- Ficek E., *Rada ali porada w przestrzeni komunikacyjnej. Pytania i postulaty badawcze* [w:] *Linguarum silva*, t. 2, *Słowo – znaczenie – relacja w języku i w tekście*, red. B. Mitrenga, Katowice 2013.
- Forer B., *The Fallacy of Personal Validation: a Classroom Demonstration of Gullibility* „Journal of Abnormal Psychology” 1949, nr 44.
- Francuz P., *Strach i lęk w reklamie politycznej* [w:] *Psychologiczne aspekty komunikacji audiowizualnej*, red. P. Francuz, Lublin 2007.
- Głowiński M. et al., *Słownik terminów literackich*, red. J. Sławiński, Wrocław et al. 2008.
- Grybosiova A., *Formy »ty« i »pani« w kontaktach społecznych* [w:] eadem, *Język wtopiony w rzeczywistość*, Katowice 2003.
- Grzenia J., *Komunikacja językowa w Internecie*, Warszawa 2003.
- Kossakowska-Jarosz K., *Horoskopy w ilustrowanych czasopismach i ich czytelniczy, czyli o współczesnym dążeniu do świata symulakrum*, „Zeszyty Prasoznawcze” 2001, nr 1–2.

⁴⁰ K. Kossakowska-Jarosz, op. cit., ss. 26–27.

⁴¹ Z. Mińska-Wrzośńska, *‘Czarno to widzę’. Jakie są korzyści z pesymizmu?*, rozmowę przepr. A. Jućwicz, „Wysokie Obcasy” 2014 [on-line:] http://www.wysokieobcasy.pl/wysokie-obcasy/1,96856,16708204,_Czarno_to_widze___Jakie_sa_korzysci_z_pesymizmu_.html [26.10.2016].

- Kowalczuk K., *Horoskopy, wróżby, talizmany – czyli magia wokół nas* [on-line:] www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2011/K_133_11.PDF [13.10.2016].
- Loewe I., *Styl reklamy komercyjnej* [w:] *Style współczesnej polszczyzny. Przewodnik po stylistyce polskiej*, red. E. Malinowska, J. Nocoń, U. Żydek-Bednarczuk, Kraków 2013.
- Milska-Wrzośńska Z., „Czarno to widzę”. *Jakie są korzyści z pesymizmu?*, rozm. przepr. A. Jucewicz, „Wysokie Obcasy” [on-line:] http://www.wysokieobcasy.pl/wysokie-obcasy/1,96856,16708204,_Czarno_to_widze___Jakie_sa_korzysci_z_pesymizmu_.html [26.10.2016].
- Młynarska-Jurczuk A., *Zarządzanie poczuciem winy jako środek wpływu w reklamie*, „Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły HUMANITAS. Zarządzanie” 2013, z. 2.
- Perczak J. E., *Dwa sposoby mówienia o tym samym: ‘dyskurs magiczny’ na przykładzie ezoterycznej ‘bulwarówki’ i miesięcznika luksusowego*, „Media i Społeczeństwo” 2013, nr 3.
- Skowronek K., *Reklama. Studium pragmatolingwistyczne*, Kraków 1993.
- Skudrzyk A., *Potoczność a strategia uwiarygodnienia*, „Socjolingwistyka” 1993, nr 12/13.
- Skudrzyk A., Warchała J., *Język potoczny – dyskurs potoczny* [w:] *Style współczesnej polszczyzny. Przewodnik po stylistyce polskiej*, red. E. Malinowska, J. Nocoń, U. Żydek-Bednarczuk, Kraków 2013.
- Szymanek K., *Sztuka argumentacji. Słownik terminologiczny*, Warszawa 2001.
- Słownik języka polskiego PWN* [on-line:] sjp.pwn.pl [13.10.2016].
- Wojtak M., *Stylistyka tekstów użytkowych – wybrane zagadnienia* [w:] *Język. Teoria – dydaktyka. Materiały 21. konferencji zorganizowanej w Trzcinicy k. Jastki w dniach 27–29 maja 1998*, red. B. Grzeszczuk, Rzeszów 1999.
- Wojtas T., *Najpopularniejsze serwisy internetowe w Polsce* [on-line:] http://www.wirtualnemedial.pl/artukul/najpopularniejsze-serwisy-internetowe-w-polsce_1 [13.10.2016].
- Żmigrodzka B., *Gatunki tekstów związane z przepowiadaniem przyszłości we współczesnej kulturze popularnej*, „Polonica” 2013, t. 33.

SUMMARY

KEEP CALM – SELECTED PERSUASION TECHNIQUES IN DAILY DOTCOM HOROSCOPES

The text is an attempt to describe persuasion techniques used in daily horoscopes on the biggest Polish websites (Onet, Gazeta.pl, Interia). The article focuses mainly on the ludic aspect in analyzed texts and on various consolation strategies in messages about the negative impact of the planets on user's life. The results were compared with findings from other studies about horoscopes written in the newspapers. It was proved that the techniques applied in these texts have been updated and adapted to “new” customer's needs for various reasons.

Karolina Maria Hess, Małgorzata Alicja Dulska

SUKKUBY I INKUBY W KONCEPCJI MAGII SEKSUALNEJ JÓZEFA ŚWITKOWSKIEGO¹

Uniwersytet Jagielloński

W spisie treści swojej podzielonej na 70 rozdziałów pracy² poświęconej analizie zjawisk okultyzmu i magii w perspektywie parapsychologii Józef Świtkowski (1876–1942) stawia znak zapytania przy jednym zagadnieniu – magii seksualnej³. Zjawisko to, ze względu na podwójne tabu, zawsze pozostawało tematem kontrowersyjnym. Nawet w książce omawiającej takie tematy jak telepatia, nawiedzone domy, alchemia czy magia ceremonialna istnienie magii seksualnej trzeba było uzasadnić w szczególny sposób. Swoiste wyróżnienie – przez podanie w wątpliwość – skłoniło autorki niniejszego artykułu do skoncentrowania na tym zagadnieniu.

Świtkowski prowadzi czytelnika drogami własnej interpretacji wschodnich i zachodnich korzeni zjawisk, które kategoryzuje jako parapsychologiczne. Doprowadza między innymi do przedstawienia zagadnień takich jak rola namiętności w operacjach magicznych. W ramy opracowania koncepcji magii seksualnej wkradają się sukkuby i inkuby, postaci znane z wierzeń religijnych i folkloru. Współczesne autorowi wyjaśnienia medyczne odwiedzin nocnych gości nie były wystarczające, wymagały więc one jego zdaniem interpretacji parapsychologicznej.

Niniejszy artykuł prezentuje zarówno analizę koncepcji magii seksualnej Józefa Świtkowskiego, jak i kontekst historyczno-ideowy, w świetle którego owa koncepcja nie tylko znalazła miejsce, ale też cieszyła się popularnością.

BADACZ I PRAKTYK

Józef August Świtkowski (1876–1942), mimo że nie ukończył studiów, został zatrudniony na Uniwersytecie Lwowskim jako wykładowca fotografii. W 1925 roku przeszedł na emeryturę, co pozwoliło mu w pełni realizować swoje liczne

¹ Praca naukowa finansowana w ramach programu Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego pod nazwą „Narodowy Program Rozwoju Humanistyki” w latach 2016-2019; *Kultura polska wobec zachodniej filozofii ezoterycznej w latach 1890-1939* nr 0186/NPRH4/H2b/83/2016.

² J. Świtkowski, *Okultyzm i magia w świetle parapsychologii*, wstęp L. E. Stefański, Kraków 1990, reprint książki wydanej nakładem miesięcznika „Lotos” we Lwowie w 1939 r.

³ Ibidem, s. VIII.

zainteresowania⁴. Choć był samoukiem, zyskał sławę jako fotograf, wynalazca nowych technik fotograficznych, a także jako dydaktyk. Był autorem wielu podręczników fotograficznych oraz licznych branżowych artykułów⁵, współtworzył leksykon fotograficzny wydany w 1910 roku⁶.

Lech Emfazy Stefański (1928–2010), jeden z najbardziej znanych współczesnych polskich ezoteryków, nazwał Świtkowskiego „najwybitniejszym parapsychologiem polskim”⁷. Stefański niejako wskrzesił pracę *Okultyzm i magia w świetle parapsychologii*, wydając jej reprint na początku lat 90. XX wieku. We wstępie zaznaczył, że informacje w niej zawarte są nadal aktualne – wymagają tylko paru uzupełnień, które przedstawia w obszernym wprowadzeniu do książki⁸. Świtkowski był nie jedynie teoretykiem, ale także znanym praktykiem omawianych przez siebie nurtów.

Istnieją różne domniemania dotyczące początków jego zainteresowań. Biografowie snują domysły, że początki fascynacji wiążą się ze śmiercią pierwszej żony⁹ albo ze szczególnymi zdolnościami, które Świtkowski miał posiadać już od dzieciństwa¹⁰. Obejmowały one ponoć jasnowidzenie¹¹, wpływanie na innych za pomocą myśli¹², a także telepatię¹³. Janina Mierzecka wspomina, że zajmował się „sommnambulizmem, mesmeryzmem, mediumizmem, telepatią, hipnotyzmem, spirytyzmem, wiedzą tajemną, filozofią Wschodu i okultyzmem”¹⁴. Świtkowski ściśle współpracował z Józefem Chobotem (1886–1948) oraz Janem Hadyną (1899–1971), liderami grupy ezoterycznej, która działała w międzywojniu w Wiśle¹⁵. Na łamach wiślańskich wydawnictw Świtkowski opublikował swoje liczne prace.

⁴ Por. M. Młodnicki, *Józef Świtkowski. Życie i twórczość fotograficzna* [w:] *Dawna fotografia lwowska 1839–1939*, red. A. Żakowicz, Lwów 2004, ss. 306–308.

⁵ Por. J. Mierzecka, *Całe życie z fotografią*, Kraków 1981, s. 47–52.

⁶ Por. ibidem, s. 257.

⁷ L. E. Stefański, *Wstęp* [w:] J. Świtkowski, *Okultyzm...*, s. 1.

⁸ Por. L. E. Stefański, *Uzupełnienie do części pierwszej, drugiej, trzeciej* [w:] J. Świtkowski, *Okultyzm...*, s. 2–60.

⁹ Świtkowski był żonaty dwa razy. Po raz pierwszy w 1900 r. – z Antoniną Kubik, z którą miał cztery córki. Po raz drugi ożenił się w 1915 roku z Józefą Marią Urban. Por. M. Młodnicki, op. cit. s. 307.

¹⁰ Por. J. Świtkowski, *Psychometria*, „Odrodzenie” 1938, z. 7/8, s. 18.

¹¹ Por. idem, *Okultyzm i magia...*, s. 175.

¹² Por. ibidem, s. 53.

¹³ Por. ibidem, s. 177.

¹⁴ J. Mierzecka, *Moi współcześni i ich antenaci. Historia fotografii lwowskiej do 1939 r.*, Warszawa 1975, mszps., s. 139.

¹⁵ Por. M. A. Dulcka, „Radzajoga nowoczesna” – synkretyczna koncepcja autosoteriologiczna Józefa Świtkowskiego [w:] *Zbawienie bez zbawiciela? Idea samozbawienia i jej kulturowe konsekwencje*, red. R. T. Ptaszek, Lublin 2014, s. 98.

EZOTERYCZNE INSPIRACJE – MIĘDZY WSCHODEM I ZACHODEM

Magia u Śwйтkowskiego ma związek z mocami parapsychicznymi, których źródeł uzasadnienia poszukiwał w systemach filozoficzno-religijnych Indii. Jego zdaniem znane na Zachodzie zjawiska nazywane okultystycznymi są przejawami działania opisywanej przez teksty wschodnie mechaniki sił. Zjawiska te mogą występować spontanicznie, ale magowie potrafią je także kontrolować.

Aby dokładnie wyjaśnić działanie tych okultystycznych fenomenów, potrzebna jest wiedza na temat konstytucji bytowej człowieka i świata przyjmowana przez Śwйтkowskiego. Autor, nawiązując do myśli bramińskiej i przywołując terminologię z nią związaną, używa jednak wschodnich pojęć w sposób przeniknięty koncepcjami zachodnimi. Różne nurty ezoteryczne w pierwszych dekadach XX wieku chętnie sięgały do systemów myśli Indii, jednak często traktowały je w sposób dowolny, czasem instrumentalny, o czym należy pamiętać przy ich interpretacji. Autor książki poświęconej *radża-jodze*¹⁶ najchętniej odwoływał się do autorów i pism teozoficznych¹⁷, których wykładnia „filozofii ezoterycznej”¹⁸ Wschodu” różniła się często znacznie od wykładni klasycznych. Ważną rolę w transmisji jogi i wedanty na Zachodzie odegrał także Wiwekananda (1863–1902), którego prace Śwйтkowski (pośrednio lub bezpośrednio) musiał znać, polski parapsycholog był także autorem przekładów pism Śankaraczarji (z języka niemieckiego)¹⁹. W przypadku interpretacji prac Śwйтkowskiego, a szczególnie ustalenia znaczeń używanej przez niego terminologii, mamy do dyspozycji dużą ilość materiału porównawczego – z jednej strony stan wiedzy na temat myśli indyjskiej w pierwszych dekadach XX wieku, z drugiej – zakres odwołań do literatury w jego pracach, a także leksykon pojęć ezoterycznych, który uzupełniał i recenzował²⁰. Interpretując pojęcia zakorzenione w systemach wschodnich, da się (nie bez pewnego trudu) ustalić, w jakim sensie używa ich autor²¹.

Poza tym, że Śwйтkowski pozostawał pod oczywistymi wpływami myśli Wschodu i zachodnich organizacji do niej nawiązujących, istotny był dla niego ezoteryzm francuski z jego naczelnymi postaciami takimi jak Eliphas Lévi (właśc. Alphonse-Louis Constant, 1810–1875) i Papus (właśc. Gérard Encausse, 1865–1916). Autor znał

¹⁶ Por. [J. Śwйтkowski] J.A.S., *Droga w światy nadzmysłowe (Radża-joga nowoczesna)*, wyd. 2, Kraków 1936 (wyd. 1 – 1922).

¹⁷ Pisząc o teozofii, autorki mają na myśli teozofię nowoczesną, system związany z Towarzystwem Teozoficznym założonym w 1875 r., organizacją badającą i promującą perenialistyczną wizję religii, dążącą m.in. do znalezienia wspólnego, ezoterycznego rdzenia wierzeń w różnych kulturach.

¹⁸ Mówiąc o literaturze ezoterycznej Indii trzeba brać pod uwagę różnice dotyczące użycia pojęć *ezoteryzm* / *zachodni ezoteryzm*, jak również kontrowersje wokół np. pism ezoterycznego buddyzmu propagowanych przez Towarzystwo Teozoficzne, co do których autentyczności obiektywy wysuwano już w XIX wieku. Należy odróżnić studia nad ezoterycznymi aspektami myśli Wschodu od zachodnioezoterycznych konstruktów „filozofii ezoterycznej” Indii.

¹⁹ Por. A. Świerżowska, *Dlaczego Józef Śwйтkowski deprecjonuje hatha jogę?* [w:] *Studia ezoteryczne. Wątki polskie*, red. I. Trzcińska, A. Świerżowska, K. M. Hess, Kraków 2016, ss. 150–165.

²⁰ Por. A. K. Gleic, *Glossariusz okultyzmu*, Kraków 1936, ss. 3–4.

²¹ Osobną kwestią jest krytyczna analiza ich zastosowania.

ezoteryczne prace kontynentalne (na przykład niemieckie i rosyjskie), jednak w jego tekstach nie ma zbyt wielu odwołań do systemów brytyjskich, mimo że w II połowie XIX wieku działało tam dynamiczne środowisko misteryjne, funkcjonowało wiele organizacji, w tym wpływowy zakon związany między innymi z magią ceremonialną (Hermetic Order of the Golden Dawn), która znajdowała się w obrębie zainteresowań polskiego autora. Różnorodność inspiracji Świtkowskiego i braki niektórych wątków miały wpływ na kształt jego prac – trzeba zatem brać je pod uwagę.

Dodatkowym aspektem komplikującym interpretację niektórych przekazów są przekłady terminologii ezoterycznej z języków obcych. Przykładowo takie określenia jak „myślaki” i „myśło-formy”/„myśłokształty” – wywodzące się z różnych systemów i oznaczające inne zjawisk – w języku polskim w okresie międzywojennym bywały używane zamiennie²².

EZOTERYCZNA TERMINOLOGIA

Mając na uwadze wszystkie te okoliczności, ograniczymy się tutaj do krótkich – ale niezbędnych – objaśnień podstawowych terminów, którymi autor posługuje się do wyjaśnienia działania magii seksualnej, takich jak ciało eteryczne, *prana* i *pitha*. W dalszej części tekstu będziemy bowiem wyjaśniać, co ma na myśli autor, stwierdzając, że kiedy człowiek oddycha, wraz z powietrzem wchłania *pranę* w swoje ciało eteryczne, a oddziaływanie świadomości na *pranę* nosi nazwę *pitha*²³. Każda osoba obeznana z koncepcjami ezoterycznymi początku XX wieku, która zna inspiracje autora, zauważy tutaj kilka problemów conceptualnych, które wynikają z braku konsekwencji w użyciu ezoterycznej nomenklatury w różnych publikacjach. Przyjrzyjmy się zatem dwóm kluczowym pojęciom (ciała astralnego i *prany*) w ujęciu Alojzego K. Gleica. Ze względu na ich wagę definicje przytaczamy w całości:

Ciało eteryczne jest to niewidzialna na razie część ciała fizycznego; mają je nie tylko ludzie, lecz także zwierzęta i rośliny, a nawet minerały (kryształy). Do funkcji jego należy utrzymywanie życia wegetatywnego w organizmie fizycznym: oddychania, krążenia krwi, trawienia, odnawiania komórek i wzrostu organizmu. Ma formę i wielkość ciała fizycznego, promieniując poza jego obręb w sposób dostrzegalny dla jasnowidzów. U mediów ciało eteryczne rozpyla na atomy części ciała fizycznego, wytwarzając z nich ektoplazmę; podobnie rozpyla przedmioty martwe (dematerializuje) i skupia je znowu w formę pierwotną (aporty). W ciele eterycznym mają siedzibę nawyknięcia (automatyzmy) i pamięć zdarzeń zewnętrznych. Po śmierci organizmu fizycznego ciało eteryczne rozpyla się również na atomy (eteryczne) w krótkim czasie (u człowieka 3 dni), pozostając w pobliżu martwego ciała fizycznego (niektórzy ludzie widzą to nad świeżymi grobami). Gdy za życia organizmu fizycznego ciało eteryczne wyłoni się poza jego obręb, wtedy ustaje oddychanie i krążenie krwi, a człowiek traci przytomność (omdle nie głębokie, letarg, uśpienie narkotykami)²⁴.

²² Por. A. K. Gleic, op. cit., s. 59.

²³ Por. J. Świtkowski, *Okultyzm i magia...*, s. 409.

²⁴ A. K. Gleic, op. cit., ss. 24–25.

Prana (sans.) „siła żywotna”, istniejąca wszędzie we wszechświecie; także jeden z siedmiu pierwiastków człowieka (według teozofii), wyższy od świata fizycznego, lecz stojący niżej od świata astralnego²⁵.

Pierwsza definicja łączy w sobie zarazem deskrypcję ciała eterycznego jako Arystotelesowskiej duszy wegetatywnej, spirytystyczną wizję elementu struktury ontycznej człowieka, który odpowiada za eksterioryzację, aporty i wszelką działalność mediumiczną, oraz funkcje duszy z trójdzielnej struktury niektórych nurtów gnostycyzmu i mistycznego chrześcijaństwa, która – w odróżnieniu od ducha – nosi pamięć zdarzeń zewnętrznych. Chociaż w powyższym opisie nie jest wzmiankowana teozofia (ani braminizm), to w innej definicji – *kamarupy* – czytamy, że jest to „osobowość człowieka, pozostała po śmierci na ziemi – złożona z ciała eterycznego i ciała astralnego”²⁶. Z tego opisu wynika, że ciało eteryczne jest częścią *kamarupy*. Jednym z pierwiastków jest też *prana*.

W teozofii znanych jest kilka siedmioelementowych podziałów wyliczających konstytutywne pierwiastki bytowe człowieka (zwykle z odniesieniami do różnych tradycji), które jednak do siebie przystają. W podziale przywoływanym przez autora, a uwzględniającym takie pojęcia jak *kamarupa*, *prana*, ciało eteryczne czy ciało astralne, znajdują się kolejno (od zasad najniższych do najwyższych): *rupa* lub *Stula-Szarina* (ciało fizyczne), *prana* (życie lub energia życiowa), *Linga Szarina* (ciało eteryczne), *kamarupa* (ciało astralne), *manas* (intelekt i wyższy rozum), *buddhi* (dusza duchowa), *Atman* (Duch)²⁷. Jak widać, w tej klasyfikacji ciało astralne i ciało eteryczne to dwa różne pierwiastki odpowiadające za inne funkcje. W pracy Heleny Bławatskiej (gdzie podział ten zostaje szczegółowo omówiony) każdy człowiek posiada te siedem elementów czy pierwiastków, a ich zespolenie i później rozwarstwienie²⁸ pełnią ważną rolę w procesie reinkarnacji. Praca *Klucz do teozofii* wydana została w roku 1889, książka Świtkowskiego – dokładnie pół wieku później. W ciągu tych pięciu rozdziałających je dekad koncepcja teozoficzna została spopularyzowana, można zatem zadać sobie pytanie: co zadecydowało o użyciu przez Świtkowskiego właśnie tych pojęć, ale w nieco innym znaczeniu? W tym miejscu warto zaakcentować przynajmniej dwie kwestie.

Pierwszą z nich jest zamiana użycia pojęć „ciało astralne” i „ciało eteryczne” oznaczonych przez Bławatską w odniesieniu do różnych wcześniejszych prac w tradycjach ezoterycznych. Jej klasyfikacja jest nowoczesną (jak na 1889 r.) dystynkcją – można więc zakładać, że skoro w niektórych pismach *kamarupa* nazywana była ciałem eterycznym, a w innych (nowszych) – astralnym, to doszło do zmieszania tych terminów i u Gleica oba definiowane są oddzielnie (mają inne właściwości), stanowią jednak części składowe *kamarupy*. Miejsce *prany*, która znajdować by się

²⁵ Ibidem, s. 68.

²⁶ Ibidem, s. 42.

²⁷ Por. H. P. Bławatska, *Klucz do teozofii*, t. 1–2, Warszawa 1996, ss. 101–102.

²⁸ Por. K. M. Hess, *Teozoficzne wizje aktywności po śmierci* [w:] „Wieczność, gdzie Śmierci nie ma...”, red. R. Ptaszek, Lublin 2015, ss. 143–158.

miała między światem fizycznym i astralnym, bardziej przystaje jednakże do koncepcji okultyzmu francuskiego niż teozofii.

Drugim powodem może być wydanie po polsku książki, która przedstawiała strukturę bytową człowieka w ujęciu, jak głosił tytuł, teozofii. Praca *Główne zarysy teozofii*, bo o niej mowa, napisana została przez lekarza, sekretarza generalnego francuskiej sekcji Towarzystwa Teozoficznego, Théophile'a Pascala (1860–1909) oraz pisarkę, członkinię teozoficznej loży Alba w Polsce, Hannę Krzemieniecką (właśc. Janinę Furs-Żyrkiewicz, 1866–1930). Książka, choć napisana przez osoby pozostające w strukturach Towarzystwa Teozoficznego, prezentowała wizję nieco odmienną od tej, którą odnajdziemy w tekstach źródłowych twórców nurtu. Mogły mieć na to wpływ niektóre pisma późniejsze (Annie Besant, Charlesa Webstera Leadbeatera), pewne tradycje kontynentalne, a także własna inwencja autorów. Niezależnie od powodów tych różnic, była to prawdopodobnie pierwsza praca napisana w języku polskim (wydana w 1911 r.), która omawiała tę część zagadnień teozoficznych, stała się więc dla wielu polskich autorów punktem wyjścia. Analiza porównawcza tych tekstów nie jest celem niniejszego opracowania, zaznaczymy więc jedynie, że różnice pojawiają się w kilku ważnych miejscach związanych z siedmioma pierwiastkami człowieka. Choć ich liczba się zgadza, zasady czy ciała mają charakter ewolucyjny, nie zaś jak u Bławatskiej – niezmienny w swej podstawowej strukturze:

Jakeśmy rzekli, z tych siedmiu ciał, ludzkość terażniejsza posiada zaledwie trzy, z tych zaś trzech jedno tylko bezwzględnie u wszystkich jest rozwiniętym, tj. ciało fizyczne; ciało pożądań (astralne) jest doskonale wykończonym u najwięcej posuniętych naprzód członków pospolitej ludzkości; ciało myślowe zorganizowanym zupełnie jest jedynie u tych, co przekroczyli stadium człowieczeństwa; ciało duchowe istnieje wyłącznie u tych którzy zasługują na miano Syna Bożego (6); ciało boskie zachowane jest dla tych, którzy dościsli szczytu przeznaczonego dla istot naszej planety; nie wiemy nic o bóstwach chwały wieczystej, które rozwinęły dwa ciała najwyższe²⁹.

Różnic jest wiele, ale co interesujące, niektóre z nich zbliżają nieco teozofię w tym wydaniu do koncepcji antropologii pokrewnej spirytyzmowi czy mistycznemu chrześcijaństwu, co może tłumaczyć różne późniejsze nieortodoksyjne wizje teozofii w Polsce.

Kolejnym problemem, który należy omówić, jest możliwość oddziaływania jednego pierwiastka – *prany* (która jest zarazem czymś zewnętrznym, energią życiową, jak i wewnętrznym, pierwiastkiem strukturalnym) na ciało eteryczne (pierwiastek strukturalny). Istotne wydaje się przeniesienie ciężaru na rozumienie *prany* jako czegoś zewnętrznego. *Prana* jest terminem pochodzącym z literatury wedyjskiej [प्राण, *prāṇa*], pojawia się w *Upaniszadach*, gdzie jest rozumiana jako zmysł, oddech życiodajny, utożsamiany z podstawą życia³⁰. Przesunięcie akcentów w znaczeniu *prany* u Świtkowskiego mogło mieć źródła w naukach wspomnianych wcześniej autorów

²⁹ T. Pascal, H. Krzemieniecka, *Główne zarysy teozofii*, Warszawa 1911, ss. 35–36.

³⁰ Por. M. Kudelska, *Filozofia Indii – kilka uwag wstępnych* [w:] *Filozofia Wschodu*, red. B. Szymańska, Kraków 2001, s. 27.

promujących na Zachodzie wedantę i jogę – ta ostatnia była dla Śwйтkowskiego bardzo ważnym obszarem duchowych poszukiwań. Parapsycholog stworzył syntezę teorii i praktyk³¹, które wyłożył w książce *Droga w światy nadzmysłowe (Radža-joga nowoczesna)*³², opublikowanej pod kryptonimem J.A.S. Gdyby Śwйтkowski przyjął *stricte* teozoficzne rozumienie *prany*, skoncentrowanie na niej świadomości nie wymagałoby dodatkowych czynników.

MECHANIKA MAGII: WIRY ASTRALNE

Kiedy wyjaśniliśmy już, czym jest ciało astralne u Śwйтkowskiego i jak rozumiana jest *prana*, możemy wrócić do mechaniki działań magicznych według tego autora. Oddychając, człowiek wchłania *pranę*, która oddziałuje na jego ciało eteryczne. Może robić to bezwiednie – każdy wchłania *pranę*, nie każdy jednak ma świadomość, że tworzy ona wiry w jego ciele eterycznym. Śwйтkowski tłumaczy, że Hindusi przypisują zjawiska parapsychiczne oddziaływaniu świadomości na *pranę*, co nosi nazwę *pitha*. W dalszych partiach tekstu autor używa wyrażen „wir astralny” oraz *pitha* zamiennie. Jego zdaniem o tym samym zjawisku (choć bardzo niezadowolająco) piszą między innymi wspomniany wcześniej Papus (pojęciem równoznacznym ma być francuskie *tourbilons*) czy G.O.M. (Gregory O. Mēbes, 1868–1930).

W tej koncepcji zwykły człowiek tworzy wiry bezwiednie, mag z kolei może się nimi posłużyć celowo³³. Autor wymienia pięć rodzajów *pithy*: (1) wyobrażenia (halucynacje) o różnych stopniach rzeczywistości, (2) działanie egregorów (świętyń, posągów, miejsc uzdrawiających) i przedmiotów, (3) pobożność, ekstaza, jasnowidzenie (wiry prany w ciele ludzkim), (4) przyciąganie zmarłych (*pitris*) i demonów (*dewata*) celem zapytania ich o przyszłość (wróżbiarstwo) lub ujrzenia ich zmaterjalizowanych, (5) *pitha* mimowolna. Jako przykłady tego ostatniego Śwйтkowski podaje między innymi pożądanie seksualne (wir prany wzmacnia się coraz bardziej aż do orgazmu, po czym ustaje; w mniejszym stopniu *sex appeal* jest takim stałym wirem), głód i jego zaspokojenie i tym podobne. Oczywiście popęd seksualny, jako „najpotężniejsza z sił fizjologicznych”³⁴ wywoływać może, zdaniem autora, potężne wiry astralne.

³¹ O tym świadczy m.in. literatura cytowana w tej pracy, w której poza *Joga-Sutrami* Patańdzalego znalazły się utwory autorów związanych z teozofią nowoczesną (Towarzystwem Teozoficznym); są to : Helena Bławastka (1831–1891), Annie Besant (1847–1933), Charles Webster Leadbeater (1854–1934), Mabel Collins (1851–1927), Jiddu Krishnamurti (1895–1986), wokół którego zbudowano później Zakon Gwiazdy na Wschodzie; twórca antropozofii, wcześniej także członek Towarzystwa Teozoficznego, Rudolf Steiner (1861–1925), mistyk i asceta chrześcijański Tomasz à Kempis (1380–1471) czy Justinus von Kerner (1786–1862) – niemiecki poeta i medyk, opisujący somnambulizm i jasnowidzenie.

³² [J. Śwйтkowski] J.A.S., *Droga w światy...*

³³ Por. J. Śwйтkowski, *Okultyzm I magia...*, s. 409.

³⁴ Ibidem, s. 364.

ELEMENTY MAGII SEKSUALNEJ

Samo pożądanie nie jest jednak jeszcze kluczem do sukcesu maga. Świtkowski, wprowadzając czytelników w źródła magii seksualnej w kulturze indyjskiej, wskazuje jako jej źródła jogę tradycyjną oraz tantrę. Przywołuje fragment klasycznego tekstu *hatha jogi* – *Gheranda Samhita*³⁵ (*gheraṇḍasaṃhitā* चेरंडसंहिता), przełożonego przez Roberta Waltera (1908–1981) z sanskrytu na swoistą łacinę. Zakładając znajomość tego ostatniego języka, Świtkowski nie tłumaczy tekstu, w którym odnaleźć możemy fragment omawiający *wadžroli mudrę*, która oznacza tyle, co zwarcie zwieracza cewki moczowej; u kobiet także mięśni pochwy. We fragmencie tym wytrysk nasienia skojarzony jest ze śmiercią, zaś jego retencja – z życiem³⁶. Wstrzymywanie się od orgazmu ma na celu utrzymywanie napięcia seksualnego jak najdłużej³⁷. Świtkowski opisuje różne zniekształcenia tych praktyk, jakie w ciągu wieków pojawiły się w zachodnim okultyzmie, niejednokrotnie punktując ignorancję bądź złe intencje autorów przywoływanych opisów.

W ramach koncepcji tworzenia *pithy* i związków tejże z magią, Świtkowski komentuje możliwości pobudzenia seksualnego czarownic wywołanego na przykład. dosiadaniami drążka miotły, które to skutkować mogło – w niektórych przypadkach – oderwaniem ciała astralnego i jego uniesieniem na „imaginacyjne rozkosze sabatu”, bądź nawet lewitację ciała fizycznego³⁸.

Świtkowski krytykuje cały szereg przepisów magicznych i ich autorów (między innymi R. P. Sabaziusa³⁹ i przywoływanego przez niego Pierre’a More’a) za nierozsądne posługiwanie się żądzą płciową do celów magicznych⁴⁰. Cytując ich opisy działań związanych z magią miłosną i nie tylko, wskazuje na niezrozumienie przez nich mechaniki, a nawet pewne nadużycia (na przykład wykorzystywanie zwierząt do magii seksualnej). Trzeba tutaj zaznaczyć, że, zdaniem autora, do celów magicznych użyta może być jedynie żądza niezaspokojona. Według niego w działaniach praktykowanych we dwoje wytwarza się wir astralny w tak zwanym krótkim spięciu (tylko między tymi dwoma osobami), nie może on zatem przynieść skutków na zewnątrz – taka forma praktyk jest więc najczęściej nie zasadnym działaniem magicznym, a formą maskowanej pornografii⁴¹. Jedną z form pracy z pożądaniem seksualnym jest wytwarzanie sukkubów i inkubów.

³⁵ Por. *The Gheranda Samhita. The original Sanskrit and an English translation*, tłum. J. Mallinson, Woodstock, NY 2004.

³⁶ Świtkowski używa w pracy określenia w brzmieniu łacińskim – *retentioni seminis*.

³⁷ Por. J. Świtkowski, *Okultyzm i magia...*, s. 365.

³⁸ Por. ibidem, ss. 367–368.

³⁹ Właśc. Alexandre Rouhier (1875–1968). Świtkowski nie zna prawdziwego nazwiska autora, odszyfrowuje jednak miejsce wydania pracy *Envoutement et contre-envoutement* z 1937 r. jako Paryż.

⁴⁰ Por. J. Świtkowski, *Okultyzm i magia...*, s. 372.

⁴¹ Por. ibidem, s. 374.

NOCNI INTRUZI

Świtkowski pisze „Oczywiście fizjologia nowoczesna wyjaśnia je [zjawiska sukkubów i inkubów] prościej i bardziej prawdopodobnie [niż wynik np. ceremonii magicznych], jako podświadome wyładowania podczas snu popędów, bądź to niezaspokojonych na jawie, bądź powstałych we śnie z przyczyn fizjologicznych (pozycja ciała, ciepłe łóżko, pokarm podniecający); nie wszystkie jednak wypadki dadzą się tak tłumaczyć”⁴². Fizjologia prawie osiem dekad później wyjaśnia te zjawiska w sposób dużo bardziej przekonujący – przez omamy hipnagogiczne i hipnopompiczne (na granicy jawy i snu), ale przede wszystkim poprzez paraliż przysenny.

Zjawisko paraliżu przysennego, choć występujące powszechnie, jest stosunkowo mało znane. Niekiedy epizody paraliżu przebiegają prawie niezauważone, objawiają się lekkim odrętwieniem, czasem jednak pozostawiają po sobie wręcz traumatyczne doświadczenia. Mechanizm działania paraliżu jest związany z fazą snu REM, w czasie której aktywność mózgu jest wysoka, oddech nieregularny, częstotliwość skurczów serca większa – wtedy też pojawiają się marzenia senne. Fazej tej towarzyszy paraliż większości mięśni gwarantujący, że ciało nie zacznie reagować na obrazy senne – byłoby to bardzo niebezpieczne dla zdrowia, a nawet życia. W normalnym doświadczeniu wyjścia z fazy REM nie zauważa się niczego niezwykłego, jednak zdarza się, że świadomość wybudzi się z niej zanim paraliż mięśni całkowicie ustąpi. Trwa to zwykle (u osób bez zaburzeń neuronalnych) do kilkunastu sekund.

Mimo że doświadczanie to nie trwa długo, zdarza się, że odczucia z nim związane są bardzo wyraźne, a towarzyszące im emocje silne. Osoba częściowo przebudzona nie może wykonać żadnego ruchu, wydać z siebie głosu, często towarzyszy temu odczucie czyjejś obecności, a niekiedy także (uwarunkowane kulturowo) halucynacje. W niektórych wypadkach, kiedy dochodzi do ograniczenia dopływu tlenu do mózgu (panika wywołana brakiem możliwości ruchu skutkuje przyspieszonym oddechem i hiperwentylacją, która z kolei prowadzi do niedotlenienia) możliwe są halucynacje natury erotycznej. Połączenie tych doznań – wraz z brakiem kontroli nad własnym ciałem – dało w wielu kulturach początek wyobrażeniom o nocnych intruzach duchowej proveniencji⁴³. W prowadzonych nad tym zjawiskiem badaniach klinicznych ustalono, że pośród najczęściej występujących typów halucynacji związanych z paraliżem przysennym znajduje się odczuwanie nieokreślonej obecności lub widzenie postaci; atak, dotyk, przyduszanie przez jakąś postać oraz takie doznania, jak odczucie spadania i unoszenia, odczuwane często jako wychodzenia z ciała (tzw. OBE – *Out of Body Experience*)⁴⁴.

⁴² Ibidem, s. 363.

⁴³ Por.: K. M. Hess, *Religijne i magiczne strategie opanowania paraliżu przysennego: badanie treści internetowych*, „Ex Nihilo” 2014, nr 2, ss. 59–79.

⁴⁴ Por. J. A. Cheyne, *Waterloo Unusual Sleep Experiences Questionnaire – VIIIA. Technical Report* [on-line:] <http://arts.uwaterloo.ca/~acheyne/spdoc/Techreport.pdf> [28.02.2015].



Il. 1. J. Collier, *Lilith* (1892)

Różnorodność silnych, zwykle negatywnych doznań, szczególnie interpretowanych religijnie, stanowi często temat tabu. Wyobrażenia nocnych zmór, sukkubów (demonów żeńskich) i inkubów (demonów męskich) przychodzących nocą są obecne w wielu kulturach. Jednym z najbardziej popularnych wątków mitologicznych związanych z tym zjawiskiem jest postać Lilith.

MIEJSCE SUKKUBÓW I INKUBÓW W MAGII SEKSUALNEJ

W magii seksualnej według Świtkowskiego sukkuby i inkuby nie są ani wynikiem zaburzenia snu, ani też istotami o charakterze demonicznym, ale zjawiskiem, które może wywołać każdy mag potrafiący odpowiednio ukierunkować swoje pragnienia. Płeć istoty nie jest zależna od płci maga, a jedynie od jego decyzji. W opisywanym przez Świtkowskiego przykładzie cel wysłania inkuba ma charakter seksualny. Mag, który ma „upatrzoną ofiarę w jakiejś kobiecie odpornej mu na jawie”⁴⁵ musi uciekać się do działania magicznego podczas

jej snu. Powinien on wywołać w sobie – przy pomocy własnej żądz – silny wir *pithy*, a następnie wykorzystać go do przeniesienia swojego ciała astralnego do tej kobiety. Efekt takiego zabiegu – zarówno doznania jego „ofiary”, jak i odczuwalność astralnego wysłannika w ciele fizycznym maga – zależy od uzdolnień parapsychologa. Podobnie rzecz ma się z sukkubami wysyłanymi do mężczyzn przez kobiety. Ewentualne doznania maga/czarownicy – wynikające z przeniesienia doznań astralnego bliźniaka na plan fizyczny – tłumaczone są przy pomocy mechaniki znanej spirytystom: „Jeśli zaś żądza jej zwraca się do pewnego określonego mężczyzny, wówczas *pitha* tą żądzą rozkołysana, prowadzi do niego jej ciało astralne i materializuje je w sukkuba [...] przy tym odczuwana z nim rozkosz może przez »reperkusję« – znaną ze zjawisk medialnych – odbić się także orgazmem realnym w organizmie fizycznym czarownicy”⁴⁶. Reperkusja to „odbijanie się na ciele medium uszkodzeń zadanych ektoplazmie”⁴⁷. Warto tutaj zaznaczyć, że wyjaśnienie rzekomych zjawisk zachodzących na seansach mediumicznych tłumaczono na różne sposoby. Próba naukowego wyjaśnienia

⁴⁵ J. Świtkowski, *Okultyzm i magia...*, s. 369.

⁴⁶ Ibidem.

⁴⁷ A. K. Gleic, *Glossariusz...*, s. 70. Do hasła *reperkusja* odsyła definicja *zmory* w tym leksykonie.

możliwości podobnych zjawisk była między innymi idea ideoplastii, którą również musiał znać Świtkowski.

Poza zdolnością wysyłania swojego ciała astralnego do zaspokojenia pragnień z wybraną fizyczną ofiarą, mag posiada także możliwość wykorzystania wiru *pithy* do materializacji bezimiennego, bliżej nieokreślonego sukkuba lub inkuba, by przeżyć z nim akt seksualny. W czasie takiej



Il. 2. autor nieznany, *Incubus* (1870)

operacji autor przewiduje dwa scenariusze – że taki wir astralny przyciągnie jedną lub więcej istot astralnych z całej menażerii kontynentalnego ezoteryzmu, które użyją sukkuba/inkuba jako powłoki chwilowej, lub że nie przyciągnie żadnego bytu. W pierwszym scenariuszu częste powtarzanie podobnych czynności z tą samą formą (sukuba lub inkuba) może spowodować powstanie tak zwanego *egregora* – bytu z pewną trwałością życia samoistnego, czasem stwarzającego pozory posiadania własnej woli – stąd mają się brać wyobrażenia, na przykład wspomniana wcześniej Lilith. W takim wypadku może dojść do (najczęściej niegroźnego) „opętania” niedoświadczonego maga⁴⁸.

Wbrew pozorom sytuacja, w której wir astralny nie przyciągnie żadnych istot, a powstały sukkub/inkub tworzony jest przez umieszczenie w nim przez maga jedynie części świadomości własnej, jest dużo bardziej niebezpieczna. Zdaniem Świtkowskiego daje ona podłoże do chorób umysłowych⁴⁹.

PODSUMOWANIE

W omówionych fragmentach *Okultyzmu i magii...*, Świtkowski prezentuje różne aspekty połączenia tematyki magii i seksualności. Zaprezentowana koncepcja pozwala na operacje magiczne z wykorzystaniem i zaspokojeniem różnego rodzaju pragnień. Z jednej strony wiry astralne mogą być wykorzystywane do zaspokojenia seksualnego, jak w przypadku tworzenia różnego rodzaju sukkubów lub inkubów, z drugiej – wzniecanie seksualnego podniecenia i podtrzymywanie go ma być skutecznym sposobem na realizację pragnień o zupełnie innym charakterze. Co ciekawe, stwierdzenia Świtkowskiego dotyczące większych zagrożeń ze strony własnej świadomości niż szeregu magicznych istot wpisują się poniekąd we współczesne – psychologizowane –

⁴⁸ Por. J. Świtkowski, *Okultyzm i magia...*, ss. 369–371.

⁴⁹ Por. ibidem, s. 371.

koncepty magii, zakładające, że wszystkie „istoty” pochodzą z naszego umysłu, z którym łatwiej porozumiewać się w sposób zapośredniczony przez wybraną symbolikę. Świtkowski z jednej strony wydaje się podchodzić do badanych zjawisk jak do czegoś zewnętrznego od umysłu i wpisującego się w popularne w okresie napisania omawianej pracy koncepty metafizyczne, z drugiej jednak – w niektórych miejscach podkreśla, że rzeczywistość jest stopniowalna. Można zakładać, że podobnie jak magowie współcześni, uznawał on za przykład możliwość pragmatycznego wykorzystania halucynacji.

Wydawać by się mogło, że podjęty w tym artykule temat jest słabo rozpoznany, a podwójne tabu związane z dyskutowanymi tutaj zagadnieniami, magią i seksem, nie pozwoliło przeniknąć tej tematyce do szerokich kręgów odbiorców. Techniki takie jak retencja nasienia i wykorzystanie zgromadzonej w czasie praktyk magicznych energii pozostawały tematami dyskutowanymi w mniejszych gronach – nawet w książce Świtkowskiego pojawia się pewna ostrożność, jak choćby zachowanie fragmentu tekstu po łacinie. Z drugiej strony kwestię liminalności doświadczenia paraliżów przysennych wyjaśnianych w kategoriach ezoterycznych podejmowano całkiem często. Motyw zmory łączący elementy tak zagadkowe, jak sen, podświadomość i seksualność, stał się bardzo popularnym motywem w sztuce przełomu XIX i XX wieku. Przykłady ezoterycznych interpretacji zmór w polskiej literaturze tego okresu można znaleźć nie tylko w prozie zakorzenionej w kręgach spirytystycznych, jak na przykład w powieści *Zmora* Agnieszki Pilchowej (1888–1945), ale także w napisanej przez laureata literackiej Nagrody Nobla Władysława Stanisława Reymonta (1867–1925) powieści *Wampir*. Należy także pamiętać, że Świtkowski był postacią znaną i szanowaną w okresie międzywojennym, jego *opus magnum* jest niezwykle ciekawą pracą pozwalającą wyjaśnić niektóre procesy zachodzące w polskiej historii intelektualnej.

BIBLIOGRAFIA

- Bławatska H. P., *Klucz do teozofii*, t. 1–2, przeł. W. Dynowska, Warszawa 1996.
- Cheyne J. A., *Waterloo Unusual Sleep Experiences Questionnaire – VIIIa. Technical Report* [on-line:] <http://arts.uwaterloo.ca/~acheyne/spdoc/Techreport.pdf> [21.08.2016].
- Dulcka M. A., „Radzajoga nowoczesna” – synkretyczna koncepcja autosoteriologiczna Józefa Świtkowskiego [w:] *Zbawienie bez zbawiciela? Idea samozbawienia i jej kulturowe konsekwencje*, red. R. T. Ptaszek, Lublin 2014.
- Gleic A. K., *Glossariusz okultyzmu*, Kraków 1936.
- Hess K. M., *Religijne i magiczne strategie opanowania paraliżu przysennego: badanie treści internetowych*, „Ex Nihilo” 2014, nr 2.

- Hess K. M., *Teozoficzne wizje aktywności po śmierci* [w:] „*Wieczność, gdzie Śmierci nie ma...*”. *Dawne oraz współczesne eschatologie i wizje światów duchowych*, red. R. Ptaszek, Lublin 2015.
- Mierzecka J., *Cale życie z fotografią*, Kraków 1981.
- Mierzecka J., *Moi współcześni i ich antenaci. Historia fotografii lwowskiej do 1939 r.*, Warszawa 1975, mszps.
- Młodnicki M., *Józef Świtkowski. Życie i twórczość fotograficzna* [w:] *Dawna fotografia lwowska 1839–1939*, red. A. Żakowicz, Lwów 2004.
- Podraza-Kwiatkowska M., *Somnambulicy, dekadenci, herosi. Studia i eseje o literaturze Młodej Polski*, Kraków 1985.
- Świerżowska A., *Dlaczego Józef Świtkowski deprecjonuje hatha jogę?* [w:] *Studia ezoteryczne. Wątki polskie*, red. I. Trzcińska, A. Świerżowska, K. M. Hess, Kraków 2016.
- [Świtkowski J.] J.A.S., *Droga w światy nadzmysłowe (Radża-joga nowoczesna)*, Kraków 1936.
- Kudelska M., *Filozofia Indii – kilka uwag wstępnych* [w:] *Filozofia Wschodu*, red. B. Szymańska, Kraków 2001.
- Świtkowski J., *Okultyzm i magia w świetle parapsychologii*, Kraków 1990 (reprint z 1939).
- Świtkowski J., *Psychometria*, „*Odrodzenie*” 1938, z. 7/8.
- The Gheranda Samhita. The original Sanskrit and an English translation*, tłum. J. Malinson, Woodstock, NY 2004.

SUMMARY

SUCCUBI AND INCUBI IN THE CONCEPTION OF JÓZEF ŚWITKOWSKI'S SEX MAGIC

The article provides an introduction to Józef Świtkowski's conception of sexual magic. Świtkowski (1876-1942), a Polish parapsychologist and occultist, but also a musician and a respected photographer, was a very active figure in the Polish esoteric milieu, especially in the interwar period. One of the topics of his works devoted to selected aspects of esoteric explorations was sexual magic. In it, an important role is played by a conception of so-called astral vortexes and related phenomena, such as succubi and incubi. Hallucinations connected to sleep paralysis are discussed by Świtkowski as real spiritual intrusions. The article presents the theoretical framework of these phenomena in the perspective of Świtkowski's conception of sexual magic.

Praca naukowa finansowana w ramach programu Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego pod nazwą „Narodowy Program Rozwoju Humanistyki” w latach 2016-2019: *Kultura polska wobec zachodniej filozofii ezoterycznej w latach 1890-1939* nr 0186/NPRH4/H2b/83/2016.



NARODOWY PROGRAM
ROZWOJU HUMANISTYKI

Przemysław Koniuszy

MAGICZNA FUNKCJA LITERATURY. POEZJA EMANACYJNA. „POWIEKI” ZENONA FAJFERA

Wydział Polonistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego

Zenon wprawdzie nigdy nie istniał, ale za to żyje wiecznie¹

DLACZEGO MAGIA?

Paradoks pomiędzy (nie)istnieniem a życiem to wspólny mianownik każdej aktywności twórczej Zenona Fajfera, który od lat podejmuje się upowszechniania i tworzenia narracji o świecie nowoczesnym, a więc rozbitym i pełnym konfliktów. Bez względu na to, z jakim jego utworem byśmy się nie zetknęli, za każdym razem trafimy na coś, w czym wszystko ciągle się przeistacza i emanuje w umyśle czytelnika sensami, które nie tyle przez swe nieskoordynowanie zmierzają w przeróżne kierunki, ile przede wszystkim wymykają się zrozumieniu i wprawiają w zastanowienie, co rzeczywiście kryje się za niesamowitością Fajferowskich tekstów. Nie inaczej jest przecież z magią, dziś uważaną za coś nieistniejącego i niemożliwego do racjonalnego wytłumaczenia, choć od zawsze przecież obecną pod różnymi postaciami w wierzeniach ludowych i bezustannie przepracowywaną przez kulturę. To sprawia, że rzetelne skomentowanie dzieła Zenona Fajfera nastrocza wielu problemów. Na nic się tutaj bowiem nie zda „mędrca szkiełko i oko”, ponieważ – tak samo jak w praktykach magicznych – wiele skupia się w tej poezji na temporalnych doznaniach, nowocześnie odczytanych „czuciu i wierze”².

Zaprezentowany tutaj projekt interpretacyjny, niepozbawiony rzecz jasna dozy prowokacji, zakłada, że w *Powiekach* znaczenia pojawiają się mimo woli zarówno czytelnika, jak i samego twórcy. Tym samym z jednej strony napotykamy w takim myśleniu na echa Barthes’owskiej koncepcji „śmierci autora”³, a więc rezonuje tu odkłamanie wizji pisarza jako bezwzględного, arbitralnego gwaranta ewentualnych eksplikacji tekstu oraz zjawisko utożsamienia lektury z niepowtarzalnym aktem stwa-

¹ Z. Fajfer, *dwadzieścia jeden liter*, Kraków 2010, s. 13.

² A. Mickiewicz, *Romantyczność* [w:] idem, *Wiersze*, Warszawa 1982, s. 29.

³ R. Barthes, Śmierć autora, tłum. M. P. Markowski, „Teksty Drugie” 1999, nr 1/2, ss. 247-251.

rzania tego, co właśnie czytane. Zaś z drugiej strony, na przeciwnym krańcu zarysowanego tu odczytania, sytuuje się, zresztą niezwykle bliskie wymowie analizowanych utworów, myślenie o architektonice tekstu. Ten kierunek wydaje się uzupełniany przez jeden z punktów wyjścia filozofii Jacques'a Derridy, jak czytamy w jednej z jego prac: „[...] rozbiórka jakiejś struktury nie jest regresją ku prostym elementom, ku jakiemuś niedającemu się już dzielić źródłu”, gdyż chodzi właśnie nie o destrukcję, lecz o „zrekonstruowanie”⁴ i unaocznienie sobie, co ma zresztą miejsce u Zenona Fajfera na każdej wręcz stronie, jak coś jest zbudowane i jak dzięki temu funkcjonuje.

Dlaczego jednak „magia”, poza nawiązaniem do tradycji poezji „odwołującej się zawsze do sfery »cudowności«”⁵ i analogii do licznych reminiscencji tego w krytyce, jak na przykład w wyborze tekstów Jerzego Kwiatkowskiego *Magia poezji*⁶? Otóż z tego względu, że poeta w *Powiekach* jest swoistym czarodziejem, który swoimi inkantacjami-metaforami scala świat, w zaskakujący sposób kreuje jego pełnowymiarowy wariant i przede wszystkim zaczarowuje go w twór nadprzyrodzony, na poły nieistniejący, pociągający i pełen zagadek. W niniejszym tekście będziemy więc, na ile to możliwe, zbliżać się do odsłonięcia zasłony tajemnicy, jaka spowija tę literaturę, choć siłą rzeczy wielokrotnie zmuszeni będziemy poprzestać wyłącznie na zasygnalizowaniu miejsc niejasnych (magicznych), gdyż prawdziwy prestidigitator-poeta nigdy nie pozwala w pełni przejrzeć swoich metod, dzięki którym sensy w tekstach jego autorstwa pojawiają się w gruncie rzeczy w sposób niewytłumaczalny. Jest to zadanie nieco skomplikowane także dlatego, że Zenon Fajfer synkretycznie pozostaje na przecięciu kilku modeli tworzenia i myślenia o literaturze: liryźmu, hipertekstu, literatury eksperymentalnej⁷ i liberatury. *Powieki*, jego pierwszy tomik poetycki, będący przedmiotem tego tekstu, pokazuje także pragmatyczny wymiar jego „magii”, a więc tworzenia poezji autentycznej, traktującej o tym, czego nie sposób opisać lub co wymyka się tym, którzy posługują się wyłącznie językiem stechniczowanym, wyzbytym jakiegokolwiek wyobraźni i dążącym za wszelką cenę do definicji.

PODMIOT I CZYTELNIK WOBEC MAGII

W poezji Zenona Fajfera znaczenia wynikające z poetyckich eksperymentów i poszukiwań nowych form wyrazu najczęściej są nadrzędne względem tych, które powstają podczas operowania tradycyjnie rozumianymi tropami, czyli „śladami istnienia” mającymi za zadanie „obdarzyć sensem” lub „przekształcić znaczenie”⁸. Autor *Powiek* dąży bowiem do uczynienia ze swojej twórczości ekwiwalentu egzystencji, który

⁴ J. Derrida, *Psyché. Inventions de l'autre*, Paris 1987, ss. 388–390, cyt. za: M. P. Markowski, *Nietzsche. Filozofia interpretacji*, Kraków 2001, s. 288.

⁵ A. van Nieuwerkerken, *Ironiczny konceptyzm. Nowoczesna polska poezja metafizyczna*, Kraków 1998, s. 6.

⁶ Por. J. Kwiatkowski, *Magia poezji. O poetach polskich XX wieku*, Kraków 1995.

⁷ Ciekawe konteksty przynosi publikacja Jacques'a Donguy'ego *Poezja eksperymentalna. Epoka cyfrowa (1953–2007)* tłum. M. Madej, Gdańsk 2014).

⁸ R. Nycz, *Literatura jako trop rzeczywistości. Poetyka epifanii w nowoczesnej literaturze polskiej*, Kraków 2001, ss. 10–11.

dzięki specyficznemu językowi zyskuje wymiar kumulatywny oraz przekształca się w wielo- i różnoelementowy zbiór rozmaitych impresji czy obrazotwórczych pojęć. Inspiracją dla tego zjawiska jest nieustalony status ontologiczny formułującego wyznanie. „Śmierć autora” jest więc także w przypadku *Powiek* połowicznym triumfem podmiotu, nadaniem mu większych praw i samoświadomości, a więc powstaniem „ja” dokonującego ucieczki w głąb siebie, w sfery wyimaginowane i „magiczne”, czy – jak pisał Hegel – „wycofującego się ze sfery zewnętrznej w sferę wewnętrznego istnienia”⁹, gdzie – jako tożsamy z „duchem” – w ujęciu Schellinga „wiedziony cudownymi iluzjami, szukając sam siebie, sam przed sobą ucieka”¹⁰. W *Powiekach* główną rolę odgrywa przede wszystkim procesualny wymiar literatury, ponieważ podłożem dla każdego wyznania jest paradoksalne oscylowanie wokół trzech nachodzących na siebie, ambiwalentnych i niemożliwych do zróżnicowania w poszczególnych cyklach wierszy koncepcji podmiotu mówiącego: zdepersonalizowanego (samoograniczonego), zabsolutyzowanego (aspirującego do bezgranicznego opanowania dostępnego sobie uniwersum) i rozumianego w sposób tradycyjny, jako „ja” liryczne „jawnie obecne” lub ujawniające się pośrednio¹¹. Wariant ostatni pojawia się już w inicjalnym wersie *Powiek*, gdzie w sposób ewidentnie opresyjny „ja” zmuszane jest przez „reżysera” tego poetyckiego „przedstawienia” do przybierania maski oraz „improwizacji” lub – metaforycznie – wcielenia się w rolę asystenta iluzjonisty:

Maska uwiera zmrzuć oko
oko puchnie łzawi ach co za
nic ani słowa
improvizuj
tekstu eklipsa nikt
ono krwawi raną urodzeni chip hodowcy
rano zdradzeni epos kłamcy improvizuj¹².

Zebrane tutaj mikrowyznania liryczne nie wynikają więc z wewnętrznej potrzeby, lecz są wyrazem niepokoju i powstają z przymusu. Nie jest to zaskakujące w świetle słów Bertranda Russella, który wskazał, że słowa od dawna „budziły zabobonny lęk”¹³. Opisanie czegoś prowadzi do ewolucji wyobrażeń na temat rzeczywistego desygnatu, a więc do zastanowienia nad tym, co tak naprawdę wypowiedź znaczy i jakie konsekwencje może przynieść. Uzyskanie na to z kolei odpowiedzi pogłębia strach. *Powieki* są właśnie ciągłym wyzwaniem się z tej bojaźni przed „magią” znaczeń, gdyż założeniem tego tomu poetyckiego był całkowity logocentryzm. Słowa są tutaj czymś najważniejszym, pozwalającym „przyszpilić” złożoność świata i sprowadzić ją do ludzkiego wymiaru. Dzięki nim podmiot, jakkolwiek byśmy go nie sklasyfikowali,

⁹ G. W. F. Hegel, *Wykłady o estetyce*, t. 3, tłum. J. Grabowski, A. Landman, Warszawa 1967, s. 3.

¹⁰ F. W. J. Schelling, *System idealizmu transcendentnego*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1979, s. 367.

¹¹ Por. B. Chrzastowska, S. Wysłouch *Poetyka stosowana*, Warszawa 1978, s. 295.

¹² Z. Fajfer, I [w:] idem, *Powieki*, Szczecin–Bezrzecze 2013, s. 12.

¹³ B. Russell, *Badania dotyczące znaczenia i prawdy*, tłum. J. Wawrzyniak, Kraków 2011, s. 22.

zastanawia się nad tym, kim był, kiedy doświadczał tego, o czym mówi i kim jest teraz, kiedy formułuje swe wyznanie, przekształca impresje w słowa. Na antypodach tej perspektywy czytania *Powiek* znajduje się myślenie o tym, czym był świat percypowany i czy istnieje teraz, jako opisywany i już niedoznawany wprost, ale za pośrednictwem anamnetycznego „przypomnienia”, wtórnych impulsów pamięci i powstałych ówczśnie wyobrażeń. Drugim możliwym odczytaniem jest uznanie zacytowanego powyżej utworu za uzasadniony na początku zwrot do czytelnika, który komunikat „improvizuj!” powinien odebrać jako zachętę do tego, aby przyjąć za swój ferowany tutaj system poznawczy. Bezpośrednim następstwem tej hipotezy jest demistyfikacja całej konstrukcji podmiotu lirycznego, który tak naprawdę stanowi coś na wzór fantazmatu – czegoś, co jest celowościowe, a więc istnieje tylko po to, aby wypowiedzieć przypisany sobie tekst, niepostrzeżenie odejść i pozwolić tym samym osobliwemu kolażowi równoprawnych konstrukcji zawładnąć całym materiałem poetyckim.

ŚWIAT A TEKST

Powstała w ten sposób aurę sztuczności Zenon Fajfer wykorzystuje do polaryzacji rzeczywistości tekstualnej względem tego, co wobec niej zewnętrzne, a jakiegokolwiek połączenia pomiędzy tekstem i światem uznaje za nieadekwatne do swoich artystycznych zamierzeń. Stąd powstający w trakcie lektury obraz – tożsamy z projekcją i „hologramem”¹⁴ – świata poetyckiego odznacza się substytucyjnym charakterem, co polega na tym, że czytelnik, konkretyzując¹⁵ go, *de facto* zmuszany jest do tego, aby odnosić się nie do świata realnego, ale wyłącznie do znajdującego się w utworach a zarazem stanowiącego autonomiczny mikroświat, analogon rzeczywistości. Rzecz w tym, że, choć rządzi się on własnymi prawami, to jednak przez zawężenie projektowanego obszaru poznania do ram wiersza, staje się nieco okaleczony i jest ostatecznie konstytuowany przez strategię zastępowania świata realnego jego poetyckim odpowiednikiem. dopełnieniem tego jest fakt, że aporetyczne w tym świetle *Powieki*, kończące się częstką „mie-”, znajdują swą kontynuację w dołączonym do książki na płycie CD hipertekście, stanowiącym odzwierciedlenie i formalne rozwinięcie tomiku, w którym pierwsza pojawia się część „-szkanie”. W ten sposób Zenon Fajfer, podejmując się zadania niemożliwego do zrealizowania, ze swojego tekstu uczynił swoiste laboratorium¹⁶, zamkniętą i zapętlającą się kulę, która unaocznia, że niemożliwe może stać się możliwe, ponieważ poeta-medium za sprawą odpowiedniej techniki jest w stanie dotrzeć do niewyrażalnego.

Świat, z jakim mierzy się rozproszony podmiot *Powiek*, jest światem przeżytym, zastanym, w niepojęty sposób innym (rozbieżnym z przesądami „ja”) i przez to anachronicznym, przynależącym do niego przestrzennie, lecz odległym czasowo.

¹⁴ Z. Fajfer, II [w:] idem, *Powieki...*, s. 13.

¹⁵ Por. R. Ingarden, *O dziele literackim*, Warszawa 1960, ss. 316–326, 410–437.

¹⁶ Por. B. Latour, *Dajcie mi laboratorium a poruszę świat*, tłum. K. Arbiszewski i Ł. Afeltowicz, „Teksty Drugie” 2009, nr 1/2, ss. 163–192.

Przepracowywany jest w ten sposób problem światoodczucia, czyli relacji „EGO”¹⁷ do tego, co względem niego zewnętrzne, a co jest punktem wyjścia do inicjowania przejść od światopoglądu humanistycznego do scjentyistycznego. Wkroczenie na poziom metatekstowy, zaborcze skoncentrowanie na sobie uwagi przez element znaczony (Saussure’owskie *signifié*) i atomizacja w obrazowaniu, a więc brak klarownych i bezpośrednich powiązań pomiędzy równorzędnymi syntagmami znaczeniowymi, prowadzi do tego, że czytelnik traci w tym świecie oparcie. Jeżeli nawet udaje mu się na bazie kolejnych asocjacji zbudować w swej wyobraźni choć na chwilę spójny łańcuch obrazów, to w ostatecznym rozrachunku nie prowadzi on do odczytania ogarniającego całość *Powiek*. „Magia” wymyka się tu racjonalizacji. Sugerowany antynormatywizm Zenona Fajfera przeradza się więc w system prywatnych reguł („treść rozbita o formułę”¹⁸) a to z kolei w poezję określaną przez niego mianem emanacyjnej.

EMANACJA FORMALNA

Otwierający *Powieki* cykl *Sonetrix* wchodzi w interakcję z klasyczną formułą sonetu z tą różnicą, że u Fajfera czternaście wersów zostało rozpisanych na czternaście odrębnych utworów, przy czym rolę odstępu pomiędzy strofami pełni w tym wypadku niezapisana strona. Bazujący na akrostychu mechanizm formalnej oryginalności i warsztatowej sprawności jest tutaj co najmniej zaskakujący. Inicjały słów budujących każdy z czternastu utworów tworzą odrębny wers. W ten sposób uzyskujemy ze wszystkich wierszy cyklu sonet włoski (o konstrukcji abba acca dde ffe), w którym pierwsze litery słów także prowadzą na kolejny poziom konstrukcji i stąd z każdej strofy otrzymujemy wers a w efekcie osobny wiersz. Również i on jest akrostychem i ukryte w nim słowo, zresztą powstające także po połączeniu inicjalnych liter wersów początkowego sonetu, określa całą strategię pojęciem „makrostruktura”, które uznać możemy za swego rodzaju aksjomat, ponieważ jako punkt wyjścia i dojścia jest za każdym razem „rozwijany przez łańcuchy logicznych dedukcji wedle prawideł sylogistyki”¹⁹. Stanowi to idealne uobecnienie idei wielofazowości odbioru dzieła literackiego, o której pisał Ingarden²⁰. Równoległe z przemierzaniem kolejnych warstw tej wielopoziomowej kompozycji czytelnik natrafia na zamknięte systemy znaczeń, które jednakże oświetlają kolejne etapy i razem z nimi tworzą immanentną całość. Kubistyczna struktura sprawia, że części semantyczno-konstrukcyjne, konglomeraty sensów z poszczególnych cykli, budują razem spójną matrycę, zorganizowaną w każdej z części na fundamencie wyznaczanym przez akrostychy, anagramy i różne praktyki kondensacji znaczeń, spośród których wyróżnia się coś na wzór

¹⁷ Z. Fajfer, *Rozmowa* [w:] idem, *Powieki...*, s. 32.

¹⁸ Idem, *XII* [w:] idem, *Powieki...*, s. 26.

¹⁹ J. Woleński, *Epistemologia. Zarys historyczny i problemy metateoretyczne*, Kraków 2000, s. 31.

²⁰ Por. R. Ingarden, *O poznawaniu dzieła literackiego*, Warszawa 1976, ss. 95–105.

kabalistycznej techniki zwanej *notariqon*²¹ (polegającej na odczytywaniu pierwszych liter słów). Sprzęga to ze sobą dwie płaszczyzny odbioru (tekstu wydrukowanego i hipertekstu na ekranie), które symulują percepcyjne rozdwojenie współczesnego człowieka na ekran i rzeczywistość. W ten sposób Zenon Fajfer stwarza emanacjonizm, który w sferze formalnej jest

rodzajem szkatułkowego akrostychu, z kilkoma warstwami zwiniętego tekstu. Od tradycyjnego akrostychu emanacjonizm różni się tym, że powinno się czytać inicjały słów (wszystkich słów ze wszystkich kolejno wylaniających się warstw), a nie tylko linijek, a całość jest wielowymiarową strukturą, sprowadzalną do bezwymiarowego punktu²².

Zgodnie z jednym z fundamentalnych założeń semantyki poetyckiej „każdy tekst lub zespół tekstów może ustanawiać swoją wewnętrzną paradygmatykę i konwencję semantyczną”²³. Tak dzieje się w przypadku *Powiek*, które oparte są na konstruowaniu prywatnego słownika pojęć i obrazów, współtworzących później wewnętrzną topikę tomu i odżywających na kolejnych etapach lektury w zaskakujących momentach i układach, czego zapowiedzią jest wygłos jednego z pierwszych utworów, odwołującego się do dzieła Stéphane’a Mallarmégo: „maestro iluzji kośćmi rzuca o brzeg archipeląg”²⁴. Wskazuje to, że Zenon Fajfer dąży do zwizualizowania, jaką drogę musiałaby przemierzyć liryka, aby przekształcić się w poezję ponowoczesną, a więc w sposób magiczny kreującą nowe jakości, mającą wpływ na świat i dokonującą krytycznej rewizji tradycji. Chodzi tutaj bowiem o ucieleśnienie swobody twórczej (*licentia poetica*), odrzucenie odgórnie przyjętej dyscypliny formalnej („zwiewność aksjologii”²⁵) i tworzenie poetyk „autorskich”, wykraczających poza obecnie dominujące paradygmaty myślenia na temat sposobów oddawania w tekście złożoności świata, a przy tym zrównoważonych w podejściu do Bergsonowskiego intuicjonizmu²⁶, bo umiejscawiających intuicję ponad rozumem.

W ten sposób w *Powiekach* nie do końca odżywają futurystyczne postawy względem relacji na płaszczyźnie słowa–świat („Uczono / nas innej ekonomii głębszego oglądu”²⁷) oraz postulat porzucenia podziału na niskie i wysokie („nieskończona inwencja / miłosnej erystryki dobogaca anielską lutnię”²⁸), ponieważ wszystko to przede wszystkim przeniknięte jest przez dominantę właściwą tylko Zenonowi Fajferowi,

²¹ Por. Z. Fajfer, *Liberatura czyli literatura totalna. (Aneks do „Aneksu do Słownika terminów literackich”)* [w:] idem, *Liberatura czyli literatura totalna. Teksty zebrane z lat 1999–2009*, red. K. Bazarnik, Kraków 2010., s. 39.

²² Idem, *W stronę liberatury* [w:] idem, *Liberatura...*, s. 98.

²³ A. Okopień-Sławińska, *Semantyka wypowiedzi poetyckiej*, Kraków 2001, s. 37.

²⁴ Z. Fajfer, *II*, op. cit.

²⁵ Idem, *V* [w:] idem, *Powieki*, op. cit., s. 17.

²⁶ Por. H. Bergson, *Intuicja filozoficzna* [w:] idem, *Myśl i ruch*, tłum. P. Beylin, K. Błęszyński, Warszawa 1963, ss. 71–96.

²⁷ Z. Fajfer, *IX* [w:] idem, *Powieki...*, s. 22.

²⁸ Idem, *VI* [w:] idem, *Powieki...*, s. 18.

a polegającą na usytuowaniu całej poezji emanacyjnej pomiędzy „ars lectoria”²⁹, „ars poetica”³⁰ i „ars dywidenda”³¹ – namysłem nad sztuką tworzenia, czytania i odbioru tekstów, które mają stwarzać płaszczyznę porozumienia, wymiany myśli. Dominująca w *Powiekach* metapoetycka refleksja sprawia, że znaczenia wynikające z kolejnych tekstów tego tomu odkrywają się na nowo dzięki swej szkatułkowej strukturze i poetologicznym aspektom, które wszystko tu warunkują. Sekwencyjne powracanie do mechanizmu przybliżania obrazu w aparacie („zoom”) i totalności literatury („epos”) unaoczniają więc w tym kontekście, że podmiot w *Powiekach* buntowniczo, jakby wbrew swojemu światopoglądowi i w duchu dogmatyzacji sprowadzał przynależną sobie przestrzeń do słów kluczy, najbardziej rudymenarnych elementów, a więc czegoś niepodzielnego, stanowiącego syntezę całości i logiczne usystematyzowanie tego, co wymyka się umysłowi („Języki udanego życia: / alternatywa negacji, implikacja / koniunkcji”³²). Na końcu każdego łańcucha słów, znaczeń i wierszy czytelnik *Powiek*, mierzący się z samopodobną strukturą doskonale imitującą fraktalną budowę znaną z nauk ścisłych, trafia na hasłową kwintesencję poszczególnych części książki, jak na przykład: „zenkasi”³³, „open” i „monitor”.

EMANACJA PERCEPCYJNA

Powieki skonstruowane są wertykalnie. Czytając tę książkę, czujemy się, jakbyśmy spoglądali w głąb studni, dzięki czemu z najmniejszego elementu można tutaj wyprowadzić sens całości, choć poza semantyką nie ma mowy o przejściu od fragmentaryczności do spojrzenia ogarniającego całą wizję. Nie bez przyczyny w takim myśleniu możemy natknąć się na pogłos poglądów Paula de Mana, który „twierdził, że epistemologiczne stanowisko wobec dzieła literackiego jest jedynym wyjściem z labiryntu tropów”³⁴. Poecie bowiem chodzi o ruch odśrodkowy, o otwieranie i zamykanie powiek, a więc w istocie o przeplatanie czerpania ze świata wrażeń koncentracją na analizie tego, co spostrzeżone. Jednak nie jest to droga jednoznacznie indukcyjna lub dedukcyjna – zarówno głębia, jak i powierzchnia nie dają ostatecznych odpowiedzi co do natury tej „zagadki”, czego spotęgowaniem jest podobieństwo sytuacyjne na każdym etapie lektury. Czytelnik wciąż natrafia na kolejne lejtmotywy i formalne paralele, stąd jego „widzenie” rozpięte jest pomiędzy kojarzeniem elementów poznanych wcześniej z tymi, które teraz pojawiły się w ich kontekście, co jest bezpośrednim odpowiednikiem percepcji pozaartystycznej, opierającej się przecież na weryfikacji znanego, idiomatycznego z obcym, innym. Zenon Fajfer uzyskuje takie wrażenie dzięki różnym odmianom metafor powiązanych z postrzeganiem, widzeniem i narządem wzroku.

²⁹ Idem, VII [w:] idem, *Powieki...*, s. 19.

³⁰ Idem, XIV [w:] idem, *Powieki...*, s. 28.

³¹ Idem, *Odwroćni* [w:] idem, *Powieki...*, s. 38.

³² Idem, *Iluminacja* [w:] idem, *Powieki...*, s. 36.

³³ Jest to pseudonim Zenona Fajfera i Katarzyny Bazarnik, którym sygnują utwory napisane wspólnie.

³⁴ H. Bloom, *Lęk przed wpływem*, tłum. A. Bielik-Robson, M. Szuster, Kraków 2002, s. 17.

Podmiot *Powiek*, jawiący się niekiedy jako archetyp nowoczesnego poety, w swej „magicznej” praktyce stwarzania i re-konstruowania najbliższy jest perspektywizmowi, na przykład spod znaku Nietzscheńskiej *Wiedzy radosnej*³⁵, który jest dla niego mechanizmem obronnym przed samouświadamionym „lękiem przed wpływem”³⁶. Specyfika widzenia siebie w kontekście tradycji zależy tu od wykorzystywanych perspektyw. Najwyraźniej w *Inicjacjach*, traktujących o wtajemniczeniu w poezję, wiadać, jak w poezji Zenona Fajfera rozmyte są granice pomiędzy: podmiotem i przedmiotem wyznania, przyjętym punktem widzenia i tendencją do uniwersalizacji, tym, co zauważone i tym, co pominięte lub zignorowane (świadomie lub mimowolnie). Dlatego trudno tutaj oddzielić to, co stanowi tło dla wyznania od tego, co jest jego rzeczywistym przedmiotem. Z kolei ucieczką przed stanieniem się zakładnikiem koncepcji Harolda Blooma i jej hipotetyczną realizacją, poza powszechnie tutaj wykorzystywanymi kryptocytatami, jest figura „mikroba”, swego rodzaju esencja jednocząca w sobie biologizm z mechanycyzmem, a więc także przynależenie do porządku „mikro” (wyznaczanego przez wrażliwość, naturalność i wszechobecność) z poczuciem nieograniczonej władzy nad materią poetycką. Przez ten czynnik świat dla uwewnętrzniającego się podmiotu *Powiek* staje się wypadkową utożsamienia rzeczywistości tekstualnej z tym, co zewnętrzne, a przy tym przeistacza się w dowód na wielowykładalność każdej ze zjednoczonych tu sfer. Mimo wszystko kreacyjny imperatyw musi mieć swoje źródło – emanacja nie może być dziełem przypadku. W *Powiekach* jest nim poczucie wypaczenia sensów i błędnego odczytania świata, czyli przekroczenia przez cywilizację granicy pomiędzy zawłaszczeniem a inspiracją. Podmiot, wykraczając w pewnym momencie poza bycie podległym temu, co zastane, a więc poza dorobek swych prekursorów i wyrażając swój stosunek do świata-tekstu, przeplata okazywanie szacunku ikonicznym dokonaniom kultury gestami gwałtownego odcięcia od nich. W ten sposób staje się „ja” wypierającym się przeszłości, roszcującym sobie prawo do oryginalności i tworzenia w oderwaniu od źródeł, czego konsekwencją jest uproszczenie uniwersum poetyckiego do solipsystycznego uznania indywiduum i doznawanych przez niego wrażeń za jedynie w nim istniejące.

EMANACJA SEMANTYCZNA

Podmiot *Powiek*, nawarstwiając w ten sposób mikronarracje na temat siebie-poety, za pomocą intertekstualności łączy poszczególne systemy myślowe (idylliczność i katastrofizm, *sacrum* i *profanum*, mit i demitologizację) tylko po to, aby uwydatniając, jak reagują one pomiędzy sobą, wykazać ich nieprzystawalność i właściwą kulturze „remiksu”³⁷ bezkształtność. Powszechnie akceptowane prawdy w jego strategii poznawczej w ogóle nie znajdują zastosowania, choć zdają się tworzyć konieczny

³⁵ Por. M. P. Markowski, op. cit., ss. 174–184.

³⁶ H. Bloom, op. cit., passim.

³⁷ L. Lessing, *Remiks. Aby sztuka i biznes rozkwitły w hybrydowej gospodarce*, tłum. R. Próchniak, Warszawa 2009.

kontrapunkt dla mówienia o „entropii”³⁸, która poza destrukcyjnością miałaby rzekomo wszystko stwarzać i zarazem wywracać na nice dualistyczną konstrukcję wszechświata. Tym, co pozostaje po tych przemieszaniach jest tylko „smUgA upadku”³⁹, pozostałości po ideologiach, które poniekąd są społecznie akceptowane, lecz przez mało kogo uznawane za jednoznacznie słuszne i potrzebne, jak udowadnia wiersz *Albo*: „Emblemat/ węża i zepsutego jabłka, erozja/ akceleratora. Komu tunel/ najpierw? A dama,/ Adamie? Kobiety tu a Mężczyźni... Intymność”⁴⁰.

W *Powiekach* poezja emanacyjna zdaje się mieć na celu zbadanie relacji pomiędzy podstawą świata poetyckiego a jego dopełnieniami, czyli kolejnymi obrazami, które w tradycyjnym rozumieniu odznaczają się stosunkiem podległości wobec tych wybranych do stanowienia elementu najbardziej znamiennej dla tomu, co w przypadku Zenona Fajfera jest nieco przekształcone. Interesującym kontekstem dla zrozumienia tego mechanizmu może stać się myśl Plotyna, choć nie ma tutaj mowy o żadnej bezpośredniej inspiracji lub tożsamości. Zarówno w *Powiekach*, jak i w myśli neoplatonika obserwujemy ruch dośrodkowy i odśrodkowy, przy czym każdy z tym ruchów może odwrócić się w przeciwną stronę. Tak ma tu miejsce cyrkulacja od „wszystkich rzeczy” do „Jednego”⁴¹ (zasady absolutnej), od poszczególnej litery do fundamentalnego słowa noszącego w sobie jej załączek, od zmysłowości do jej uobecnienia, od chaosu epifanii⁴² codzienności (to jest tego, co inteligibilne lub zreifikowane) do pęknięcia metafizycznego, oddzielającego widzialne od niewidzialnego, widzenie od niewidzenia. Co ciekawe, *Powieki* w wersji cyfrowej, w ramach jednego z możliwych scenariuszy, po kilkunastominutowej lekturze i usłyszeniu przez odbiorcę dźwięku pęknięcia, kończą się obrazem przepołowionej powierzchni, która odsłania fragmenty ostatniego wiersza książki⁴³. Wynikającym z tego punktem stycznym tych dwóch sposobów myślenia jest także fakt, że u Plotyna i Fajfera „istnienie bytów zależy od ich jedności”⁴⁴ – bez któregośkolwiek z elementów przestałaby istnieć cała zhierarchizowana struktura, co pokazuje z kolei, dlaczego autorowi *Powiek* tak bliska jest w poezji egzystencja. Otóż to czytelnik, czy jak u Plotyna „dusza wprowadza jedność do

³⁸ Z. Fajfer, *Albo*, op. cit.

³⁹ Ibidem.

⁴⁰ Ibidem.

⁴¹ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej. Szkoły epoki cesarstwa*, t. 4, tłum. E. I. Zieliński, Lublin 1999, s. 507.

⁴² „Żadnych epifanii, / jedynie epilepsja. Słyszysz? Tango epileptyków” – Z. Fajfer, *Kamyk* [w:] idem, *Powieki...*, s. 39.

⁴³ To pęknięcie zdaje się podsumowywać stan napięcia, jakim odznacza się ktoś, kto obcuje z *Powiekami*, zarówno w wersji tradycyjnej, jak i przeniesionej na ekran. Zaskakujące dopełnienie tych refleksji przynoszą słowa Witkacego, który stwierdził, że „Każde wypowiedziane lub napisane słowo jest czymś, posiadającym jakby wewnętrzne napięcie, jest jakby pociskiem, który może pęknąć. Chwila pęknięcia jest to moment zrozumienia go przez słuchającego lub czytającego” – S. I. Witkiewicz, *Teoria czystej formy w poezji* [w:] idem, *Nowe formy w malarstwie i inne pisma estetyczne*, Warszawa 1959, s. 289.

⁴⁴ G. Reale, op. cit., s. 512.

świata fizycznego, ale sama tę jedność otrzymuje od tego, co jest ponad nią”, a więc od intencjonalnego podmiotu twórczego lub „od Umysłu i od Bytu”⁴⁵.

Autor *Ennead* najbardziej znany jest ze swych upoetycznionych wizji, które służyły mu do wyjaśniania zawitych koncepcji, niewieńczonych później w żaden sposób pojęciowym wnioskiem. Stąd całe jego obrazowe wnioskowanie nie przynosi jednoznacznych konkluzji, co paradoksalnie jest największym atutem w mówieniu o nim w kontekście *Powiek*. W dziele Plotyna nieustannie mamy do czynienia z wizjami kojarzącymi się z aktami iluminacji, kreacji przez promieniowanie czy wreszcie czegoś na wzór emanacji. Warto jednak zaznaczyć, że ten ostatni termin, autorstwa późniejszych interpretatorów, powinno traktować się bardziej w sposób metaforyczny niż literalny. Z *Ennead* wynika bowiem, że z Absolutu (prapoczątku) coś „wyemanowało” w sposób konieczny i zautomatyzowany, lecz pozbawiony uzasadnienia w postaci pragnienia i pojmowalnego celu, bo sama Jednia z tego powodu nie zmieniała stanu swojego istnienia. Mimo to można przypuszczalnie uznać pozbycie się „nadpełni”⁴⁶ za ewolucję podtrzymującą u hipostaz stan harmonii. Przywołajmy zatem najbardziej charakterystyczny fragment czwartej *Enneady*:

Jest mianowicie jakiś jakby punkt środkowy, po nim koło z niego jaśniejące, a po nich koło jeszcze inne, światło ze światła. Zewnątrz nich nie ma już innego koła świetlnego, lecz jest to, które potrzebuje obcego blasku w braku światła własnego. I niech to będzie krążek, a raczej kula taka, która od tej trzeciej z rzędu, do niej bowiem przylega, bierze cały blask przez nią promieniowany⁴⁷.

W *Powiekach* te koncepcje odżywają w postulowaniu myślenia holistycznego i naderżniętych w obrębie poetyckiego uniwersum jakościowych różnic pomiędzy kolejnymi elementami wizji. U Zenona Fajfera bardzo istotna jest ilość słów, zresztą skrupulatnie odnotowywana w dolnej części stron, co pokazuje, że nieobce jest jego poezji przekonanie o tym, iż istnienie konkretnego słowa wśród wielu innych poniekąd uprawomocnia polifoniczną strukturę, lecz nade wszystko może powodować pewne zakłócenia semantyczne. Im więcej treści, tym większe prawdopodobieństwo, że zogniskowanie percepcji nie będzie zbyt satysfakcjonujące. Sprzężeniem zwrotnym jest tutaj tęsknota. Okazuje się, że zarówno w tej poezji, jak i w filozofii Plotyna w tym, co wyższe aksjologicznie i ontycznie pozostaje pamięć tego, co je współtworzy. Przeradza się to później w tęsknotę za źródłem swojego istnienia i za bezwzględną spistością z tym, co niższe, ponieważ „ze światła nic nie pozostaje w oświeconych przedmiotach”⁴⁸ i dlatego byty pragną powrotu do początku, do momentu światłości. Co ciekawe wraz ze wzrostem oddalenia czy „interwału”⁴⁹ efektu „emanacji” od źródła nie tyle zwiększa się tęsknota, ile coraz intensywniejsze jest wytracanie się siły kreacyjnej,

⁴⁵ Ibidem, s. 513.

⁴⁶ A. Krokiewicz, *Wstęp* [w:] Plotyn, *Enneady. I–III*, tłum. A. Krokiewicz, Warszawa 2000, s. 39.

⁴⁷ Plotyn, *Enneady. IV–V*, tłum. A. Krokiewicz, Warszawa 2001, s. 391.

⁴⁸ Ibidem, s. 435.

⁴⁹ Z. Fajfer, *Rozmowa*, op. cit.

u Plotyna tożsame z „prywatnością”⁵⁰, u Zenona Fajfera zaś z różnicowaniem obrazów, wzrostem stopnia ich autorefleksyjności i coraz większym związkiem z rzeczywistością.

Z systemu zarysowanego w powyższym cytacie z *Ennead* wynika dopełnienie konieczne dla dotychczasowych ustaleń, które rozjaśnia wiele kwestii w imaginarium Zenona Fajfera. Okazuje się, że to, co najwyższe („punkt środkowy” i „koło z niego jaśniejące”), ów Absolut-Jednia, ta „myśl sama, jedność tożsamości podmiotu i przedmiotu; myśl a nie myślenie”⁵¹, cechuje się całkowitą obecnością, choć w sposób racjonalny nie sposób wskazać jego usytuowania. Dlatego, pomimo obecnego w obiegu bytów i materii polimorfizmu, udziela się w każdym postrzeżeniu, a nawet pod postacią rozchodzącego się z niego blasku partycypuje w procesie przechodzenia jedności w wielość i *vice versa*. W przypadku *Powiek* też mamy punkty zapalne, swego rodzaju „katalizatory” dla całej zaprezentowanej w nich wizji, które funkcjonują w sposób wręcz identyczny, lecz widzialny wpływ ma tutaj pewne przesunięcie, ponieważ u Fajfera z codzienności promieniuje niezwykłość, a więc wymiar „magiczny”, który kreuje i moduluje to, co dotąd niepoznane i wymykające się temu poznaniu. Mimo to „emanacje”⁵² nie zawsze są teleologiczne i pozytywne, często bowiem ta poetyka migotliwych znaczeń przynosi coś zupełnie przeciwnego, jak na przykład pojawiające się wspomnienie nazizmu w wierszu *Obok*: „czterdziesty i czwarty, hakenkreuz. Obudzisz / ich, ciszej. Historia – / skrzypiące łóżko”⁵³. W ten sposób w poezji emanacyjnej, odnajdującej swą antecedencję w myśleniu neoplatońskim, na najbardziej podstawowym poziomie istnieją niesamoistne widma, wypadkowe idei wyjściowych, zza których przeziiera blask „śWiatła”⁵⁴. W tekście *Powiek* „magiczne” jest zatem to, że znaczenia, najczęściej bardzo uderzające i swą oryginalnością zaskakujące, pojawiają się znikąd i w niespodziewanym momencie znikają niepostrzeżenie, aby zwolnić miejsce następnym.

EMANACJA JAKO ODPOWIEDŹ NA NOWOCZESNOŚĆ

W *Powiekach* Zenona Fajfera nowoczesność jest doświadczeniem, które wymaga komplementarnej wobec siebie poetyki wyrazu⁵⁵. Wrażenia zapisywane są tu tak, jak są odbierane – żywiołowo, fragmentarycznie, symultanicznie i na podstawie synestezji, dzięki czemu cały tomik to nie tyle egzemplifikacja stanu świadomości współczesnego człowieka, ile *summa* wiedzy na temat świata, dla której podstawą jest kwestionowanie spetryfikowanych sądów, a więc racjonalizujących i fałszujących tez, na rzecz supremacji przypuszczeń i wątpliwości. Dlatego w *Powiekach* „każda

⁵⁰ A. Krokiewicz, *Arystoteles, Pirron i Plotyn*, Warszawa 1974, s. 246.

⁵¹ D. Dembińska-Siury, *Plotyn*, Warszawa 1995, s. 27.

⁵² Z. Fajfer, *Insomnia* [w:] idem, *Powieki*, op. cit., s. 45.

⁵³ Idem, *Obok*, op. cit.

⁵⁴ Idem, *Iluminacja*, op. cit.

⁵⁵ Por.: R. Nycz, *Poetyka doświadczenia. Teoria – nowoczesność – literatura*, Warszawa 2012.

wypowiedź spełnia się jako zdarzenie”⁵⁶, każdy wers przynosi nowe dopełnienie i rodzi jeszcze więcej wątpliwości. Jest to literatura emanacyjna w tym sensie, że nie ma jasno wytyczonego kierunku i pozostaje na styku empirii (wrażeń podmiotu), domysłu, relatywnych interpretacji (np. konkretnych epifanii rzeczywistości i symboli), wytworów imaginacji i najczystszy fałsz. A to wszystko po to, aby pokazać czytelnikowi, że niczego nie może być pewien, gdyż to, co podaje się za najpewniejsze, może być równie dobrze magiczną sztuczką.

Gilles Deleuze, pisząc o myśli Lukrecjusza w kontekście epikureizmu i jego słynnego poematu *O naturze rzeczy*, dokonuje podziału na „emanacje głębi” i „symulakry powierzchni”, który następnie znosi, stwierdzając, że „zmysły” mają to do siebie, że warunkują nieprzerwane przenikanie się tych dwóch sfer⁵⁷. Ta koncepcja w kontekście naszych rozważań o formalnych i semantycznych aspektach emanacjonizmu Zenona Fajfera w *Powiekach* pokazuje, jak wielką rolę odgrywa w jego twórczości aleatoryzm – pozostawienie dzieła „zaplanowanego” hipotetycznemu czytelnikowi, który jednakże ma z góry określoną wolność w kształtowaniu ostatecznego obrazu czytanej książki. Tajemnica ukryta pod spodem rzeczywistości, pod „podszewką świata”⁵⁸, w sferach metafizycznych lub pierwotnych, w „magiczny”, a więc w racjonalnie niepojmowalny sposób musi się ujawnić na zewnątrz. Rzecz jednak w tym, że ktoś, jakiegoś „ja” poznające musi pomóc jej w przekształceniach i umożliwić ostateczną ewokację, a więc po prostu otworzyć się na jej zrozumienie, aby świat mógł się doskonalić lub po prostu istnieć, czego następstwem jest podporządkowanie wytworu promieniowania przynależnemu sobie źródłu kreacyjnej siły. Nieokreślona dystrybucja sensów w *Powiekach* sprawia, że wyjściowy obraz świata poetyckiego jest w iluzorycznie maksymalny sposób dziełem przypadku nie tyle przez swe uzależnienie od odbiorcy, jego indywidualnych predyspozycji i przywołanych przez Deleuze’a „zmysłów”, ile przede wszystkim przez fakt, że Zenon Fajfer ewidentnie polemizuje z ideą pantekstualizmu⁵⁹ z *O gramatologii* Jacques’a Derridy. Choć u niego rzeczywiście „Nie istnieje nic poza tekstem”⁶⁰, to jednak *Powieki* nie są samozwrotne, autoteliczne. Podobnie jak w praktykach magicznych, tak i tutaj jest niezwykle istotne, czy na dane dzieło lub widowisko natknie się ktoś potencjalnie zdolny do wiary w to, co rozgrywa się na jego oczach. Dlatego właśnie *Powieki* są nieograniczone, nie wykraczają poza rzeczywistość konstytuowaną przez tekst, „zniewalają” człowieka i oczekują od niego pełnego zaangażowania w kreację, mogącą trwać nieskończenie długo, aby po zakończeniu lektury unaocznic mu, że rolą literatury jest przygotowanie na poznawanie świata i usilne wykazywanie konieczności traktowania

⁵⁶ P. Ricœur, *Zdarzenie i sens wypowiedzi*, tłum. E. Bieńkowska [w:] idem, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, Warszawa 1975, s. 241.

⁵⁷ Por. G. Deleuze, *Logika sensu*, tłum. G. Wilczyński, Warszawa 2011, s. 360.

⁵⁸ C. Miłosz, *Sens* [w:] idem, *Wiersze wszystkie*, Kraków 2011, s. 1036.

⁵⁹ Por. interpretację tego pojęcia: R. Nycz, *Tekstowy świat. Poststrukturalizm a wiedza o literaturze*, Warszawa 1995, ss. 42-49.; E. Balcerzan, *Literackość. Modele, gradacje, eksperymenty*, Toruń 2013, ss. 42-43.

⁶⁰ J. Derrida, *O gramatologii*, tłum. B. Banasiak, Warszawa 1999, s. 217.

rzeczywistości w sposób równie uważny i podejrzliwy, jak dzieło literackie. Emanacjonizm zakłada więc, że wszystko jest ze sobą powiązane i żaden wytwór intelektu lub magii nie może powstać w oderwaniu od innych.

BIBLIOGRAFIA

LITERATURA PODMIOTU

Fajfer Z., *Powieki*, Szczecin–Bezrzecze 2013.

LITERATURA PRZEDMIOTU

Barthes R., *Śmierć autora*, tłum. M. P. Markowski, „Teksty Drugie” 1999, nr 1/2.

Bloom H., *Lęk przed wpływem*, tłum. A. Bielik-Robson, M. Szuster, Kraków 2002.

Chrzastowska B., Wyślouch S., *Poetyka stosowana*, Warszawa 1978.

Dembińska-Siury D., *Plotyn*, Warszawa 1995.

Fajfer Z., *Liberatura czyli literatura totalna. Teksty zebrane z lat 1999–2009*, red. K. Bazarzik, Kraków 2010.

Hegel G. W. F., *Wykłady o estetyce*, t. 3, tłum. J. Grabowski, A. Landman, Warszawa 1967.

Ingarden R., *O dziele literackim*, Warszawa 1960.

Krokiewicz A., *Arystoteles, Pirron i Plotyn*, Warszawa 1974.

Liberatura. Próba wiary, że wszystko ma sens. Z Zenonem Fajferem rozmawiają: Maja Staśko i Dawid Gostyński, „eleWator” 2015, nr 13.

Markowski M. P., *Nietzsche. Filozofia interpretacji*, Kraków 2010.

Nycz R., *Literatura jako trop rzeczywistości. Poetyka epifanii w nowoczesnej literaturze polskiej*, Kraków 2001.

Nycz R., *Poetyka doświadczenia. Teoria – nowoczesność – literatura*, Warszawa 2012.

Plotyn, *Enneady. I–III*, tłum. A. Krokiewicz, Warszawa 2000.

Plotyn, *Enneady. IV–V*, tłum. A. Krokiewicz, Warszawa 2001.

SUMMARY

MAGICAL FUNCTION OF LITERATURE. EMANATIONAL POETRY.
“POWIEKI” BY ZENON FAJFER

The purpose of this article is to analyze the emanational poetry, created by Zenon Fajfer and initiated in *Powieki*. In the interpretation presented here the poet is perceived as someone who plays the role of a magician, using his ingenuity to create poetry which is supernatural and impossible to fully explain. This approach allows to describe the specifics of the persona and to analyze its relations with the world created in the poetry. In the main part of the article author focuses on the following aspects of Fajfer's emanational poetry: formal (analysis of the structure of the poems

and the implications of using acrostic), perceptual (the influence of the reader's reception on the ultimate meaning of the book, the attitude of the persona, perceived as a poet, to the Harold Bloom's concept of the „anxiety of influence”), semantic (the evolution and emanation of meanings, terminological affinity with the philosophy of Plotinus), which leads to the recognition of emanational poetry a response to the challenges that modernity poses for the literature and the humanities.

Klaudia Węgrzyn

ZDZISŁAW BEKSIŃSKI – FANTASTA CZY REALISTA MAGICZNY? OD KRYPTOSCENARIUSZA DO FOTOMONTAŻU

Wydział Polonistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego

1. ZAMIAST WSTĘPU: POZA ZASADĄ PUNCTUM

Jeden z obrazów namalowanych przez Zdzisława Beksińskiego w 1972 roku¹ przedstawia widmowe miasto unoszące się ponad niezidentyfikowaną przestrzeń. Na płycie pilśniowej o wymiarach 73 na 62 cm wkomponowane zostały rzędy budynków sprawiających wrażenie przemieszczających się w jednym kierunku. Głęboka perspektywa dekoduje obecność niekończących się szeregów podobnych do siebie gmachów. Pośród dryfujących w powietrzu kamieni i części skał, w nieustającym ruchu mas powietrza, przemieszczają się również dwa kolorowe baloniki. Czerwonemu, który widoczny jest na pierwszy rzut oka, towarzyszy żółty – oraz, jak się okazuje po uważnym przyjrzeniu, kilka innych, niknących w kurzu i pyle. Czerwony balonik na kilka sekund skupia uwagę widza, czasami może na tyle absorbuje percepcję, by wydawać się jedynym nieprzystającym i nierealnym obiektem świata przedstawionego. Dekodując jednak jego znaczenie, można dojść do wniosku, że to właśnie on jest jedynym elementem rzeczywistym/realistycznym. Niniejszy artykuł stanowi próbę objęcia myślą interpretacyjną właśnie takich punktów sprzecznych oraz ustalenia ich realistycznej, symbolicznej, magicznej lub fantastycznej genezy.

2. FANTASTA, FANATYK CZY MAGIK?

Literatura powstająca wokół twórczości autobiograficznej Beksińskiego opracowywana jest systematycznie od śmierci autora i z roku na rok daje obraz i pojęcie tego, iloma odautorskimi komentarzami dysponujemy (epistolografia², opowiadania³,

¹ Oznaczony w Wirtualnym Muzeum Zdzisława Beksińskiego sygnaturą DG-2492 [online:] http://beksinski.dmochovskigallery.net/galeria_karta.php?artist=52&picture=2492 [28.10.2016].

² Por. L. Śnieg-Czaplewska, *Bex@: korespondencja mailowa ze Zdzisławem Beksińskim*, Warszawa 2005 oraz Z. Beksiński, *Listy do Jerzego Lewczyńskiego*, red. O. Ptak, Gliwice 2015.

³ Z. Beksiński, *Opowiadania*, Olszanica 2015, s. 13.

dzienniki⁴), otwierając coraz to nowsze możliwości opracowania jego twórczości, ale też paradoksalnie oddalając nas od jednolitej i konsekwentnej taksonomii. Autor pozostawił po sobie liczne źródła i ślady – niejednokrotnie ze sobą sprzeczne⁵. Dla tej rozprawy najważniejsze będą wypowiedzi komentujące styl, w którym tworzył artysta, oraz kierunki, z którymi mógłby się utożsamiać: wszystko to w celu ustalenia, czy twórczość artysty z Sanoka trzeba nazywać już czymś więcej, niż tylko fantastyką.

W zrozumieniu rozłożystości i wieloznaczności twórczości Beksińskiego posłużę się metaforyczną i symboliczną osią czasu, wymieniając zgodnie z chronologią procesy twórcze, którym się oddawał: szkic, rysunek (półabstrakcyjny i kubistyczny, sado-masochistyczny), fotografia i antyfotografia, heliografia i monotypia, relief i rzeźba, obrazy (na przestrzeni kilkudziesięciu lat), prace na fotokopiarce, fotomontaże i grafiki komputerowe. Niech wnioskiem płynącym z tej enumeracji będzie nie tylko fakt, że Beksiński był prawdziwym artystą renesansu, ale również to, że procesy zmian w sztuce nie były gwałtowne i jednoznaczne – to właśnie paradoksalna ciągłość nieciągłości świadczyć będzie o modusie twórczym Beksińskiego. Dopiero prześledzenie całości drogi twórczej, rozpoznanie motywów i stylów pojawiających się w każdym z powyższych aspektów daje pogląd na całość (przez którą rozumiem dzieła finalne, czyli obrazy nazywane fantastycznymi). W tym miejscu oczywiście nie będę mogła zająć się całością dyskursu, dlatego też chciałabym przyjrzeć się dwóm zjawiskom, które według mnie rzutują znacząco na całą twórczość artysty.

3. DOMOROŚŁY REŻYSER

Pierwszym kluczem interpretacyjnym będzie zainteresowanie Beksińskiego reżyserią filmową, o którym często wspominał w listach i wywiadach:

Po prostu moim marzeniem, które do dziś nie minęło, było zostanie reżyserem filmowym. Życie jakoś nie pozwoliło na jego realizację. Stąd zainteresowanie filmem lub raczej szeregiem własnych koncepcji kina. Film dla mnie to potęga potencjalna, ale z wielu przyczyn raczej niewykorzystywana. [...] film, którego dramaturgią w sferze nie tylko chronologicznej, ale także wizualnej rządziłyby prawa zbliżone do praw architektury muzycznej, a nie fabuła literacka. Fabuła literacka w filmie jest dla mnie czymś tak nieciekawym, że wręcz irytującym. W najlepszym wypadku mogę ją uznać za zło konieczne⁶.

Drugim ważnym kontekstem pogłębiającym interpretację dzieł i wypowiedzi Beksińskiego będą teksty literackie pisane w formie scenariuszy, których istnienie

⁴ Por. *Beksiński. Dzień po dniu kończącego się życia*, oprac. W. Banach, M. Jaworska, Warszawa 2016.

⁵ Beksiński w tym aspekcie wydaje się bardzo podobny do Witolda Gombrowicza. O swojej fascynacji tym autorem Beksiński pisze m.in. w listach do Lewczyńskiego (*Z. Beksiński, Listy do...*, s. 24). Por. również specyficzny koncept rekonstruowania myśli artystycznej Gombrowicza rozproszonej i zakodowanej w całej myśli artystycznej – P. Millati, *Gombrowicz wobec sztuki (wybrane zagadnienia)*, Gdańsk 2002.

⁶ *Sztuka jako odcisk palca*, rozmowa Waldemara Siemińskiego ze Zdzisławem Beksińskim, „Nowy Wyraz” 1976, kwiecień [on-line:] <http://beksiński.dmochowskiartgallery.net/library.php> [16.04.2017].

i znaczenie zauważył we wstępie do *Opowiadań* Wiesław Banach: „Można się zastanowić, czy i one [opowiadania – przyp. K. W.] – podobnie jak twórczość fotograficzna – nie były jakąś formą rekompensaty za niespełnione pragnienie realizowania filmów; czy przynajmniej niektórych z nich nie można by uznać za kryptoscenariusze”⁷. Używanie głównej motywacji, modusu conceptualnego i światopoglądowego Beksińskiego w myśli filmowej daje możliwość zauważenia pewnej stałej tendencji: artysta posługiwał się wyobraźnią reżysera – panującego nad narracją, wrażeniem zdarzania się, sekwencyjnością, montażem, zasadniczo nawet całym światem przedstawionym:

Namalować mogę każdą rzecz, natomiast tu [w fotomontażach – K.W.] muszę operować tym, co udało mi się sfotografować. Mogę tym manipulować, deformując kształt, kolor, rozmiar i fakturę, ale tylko w pewnym zakresie. Podczas malowania obrazu nic mnie nie ogranicza. Komputer jest zupełnie odmiennym narzędziem pracy. Za jego pomocą mogę uzyskać inne efekty⁸.

Pragnienie tworzenia filmów było najbliższe realizacji w pomysłach tworzenia zestawów fotograficznych⁹ – skupienie się właśnie na podkreślonej świadomości twórczej Beksińskiego daje możliwość zanalizowania całej jego twórczości w kluczu ekspresjonistycznym¹⁰, od czego dzieli tylko krok do spojrzenia na nią przez pryzmat realizmu magicznego.

Obraz filmowy, jeśli już ma dochować wierności, to nie tyle obiektywnemu światu, ile podświadomości – jednostkowej i zbiorowej: mitom, snom, wyobrażeniom. Rzeczy pojawiające się na ekranie na skutek dziwności, zagadkowości swych kształtów, nieprzeczuwanego bogactwa form – urastają do rangi odpowiednika naszych wewnętrznych niepokojów, kompleksów, instynktów¹¹.

Procesy artystyczne rozpoczęte na kliszach fotograficznych rozwijają się z czasem – zarówno treściowo, jak i formalnie. Najbardziej wymowne tego świadectwo stanowi wydany w 2011 roku album poświęcony fotografiom¹²: chronologiczne ustawienie prac wydobywa ich filmowe, impresjonistyczne i ekspresjonistyczne aspekty. Z jednej

⁷ W. Banach, *Przedmowa* [w:] Z. Beksiński, *Opowiadania*, Olszanica 2015, s. 13.

⁸ *Uciekam od zobowiązań*, Dorota Macieja w rozmowie ze Zdzisławem Beksińskim, „Gentleman” 2000, nr 12 [online:] <http://beksiński.dmochowskigallery.net/library.php> [16.04.2017].

⁹ „Istotną cechą odróżniającą zestaw od filmu, byłoby jego niezmienne trwanie w czasie i równocześnieść oddziaływania elementów. Elementy te sąsiadując ze sobą, mogą potęgować nawzajem swoją wymowę, mogą też na skutek wzajemnego oddziaływania na siebie mówić zupełnie coś innego niż zawierają same, coś szerszego i głębszego” (Z. Beksiński, *Kryzys w fotografii i perspektywę jego przezwyciężenia*, „Fotografia” 1958, nr 11, korzystam z artykułu zamieszczonego na stronie Dmochowskiego [online:] <http://beksiński.dmochowskigallery.net/library.php> [16.04.2017].

¹⁰ Zgodnie z zaproponowanym przez Johna Willetta rozgraniczeniem, mówiąc o ekspresjonizmie będę miała na myśli brak jednej definicji czy szufladki: „Pod terminem tym rozumie się zazwyczaj specyficzną wyrazistość i deformację, które mogą występować w dziełach sztuki wszystkich ludzi i okresów”, por. E. Willett, *Ekspresjonizm*, tłum. M. Kluk, Warszawa 1976, s. 8.

¹¹ K. Eberhardt, *Wstęp* [w:] L. H. Eisner, *Ekran demoniczny*, tłum. K. Ebenhardt, Gdańsk 2011, s. 6.

¹² *Foto Beksiński*, red. W. Banach, Olszanica 2011.

strony album ukazuje rozwój artystyczny Beksińskiego (z upływem czasu zmienia się technika, wprawa, znajomość aparatu), z drugiej zaś – proces myślowy reżysera filmowego: „Sztuka filmowa musiała wypróbować swoje możliwości kreacyjne, musiała uzyskać pewność, że na przekór swej fotograficznej naturze może stwarzać światy wyśnione. Tego sprawdzianu dokonał właśnie ekspresjonizm”¹³. Proces twórczy, w którym fotografia związana zostaje na wskroś z mimetyzmem, nie dał oczekiwanych przez Beksińskiego rezultatów – edytowanie zdjęć w celu uzyskania efektu innego niż realistyczny świata przedstawionego było oczywiście możliwe, jednak nie na tyle, na ile pozwoliłoby na to wykorzystanie kliszy filmowej. Beksiński zdawał sobie sprawę z impasu, w którym się znalazł: z jednej strony pragnął zostać reżyserem i świadomie lub nie zakładał, że to właśnie byłoby spełnieniem jego założeń artystycznych; z drugiej strony w listach do kolegi fotografa mówił o kosztach związanych z zakupem kamery i filmów, ale także wspominał o niewykonalności tego przedsięwzięcia. Znajdując się na pograniczu pomiędzy fotografią a filmem, w opisie wystawy o *Antyfotografii*¹⁴ konkludował:

Moje prace będą raczej odbiegały od abstrakcjonizmu. Będą to przeważnie historie figuralne, o charakterze ekspresjonistycznym. Wydaje mi się obecnie, że dla fotografii ekspresjonizm jest mniej szkodliwy niż dla malarstwa, a nawet może i konieczny¹⁵.

Jedyną ucieczką od „dokumentu-fotografii” wydaje się w przypadku Beksińskiego ekspresjonizm, motywujący zastosowanie chwytów i zabiegów artystycznych: początkowo była to podwójna ekspozycja, która w swojej technice zakładała nałożenie i scalenie ze sobą dwóch obrazów fotograficznych; następnie artysta zaczął ingerować w procesy wywoływania zdjęć. W jednym z kolejnych listów do Lewczyńskiego pełen frustracji stwierdził w końcu:

Doszedłem do wniosku, że fotografia realistyczna (wszystkie moje dotychczasowe zdjęcia i w ogóle wszystkie inne zdjęcia, jakie się na świecie robi) nie ma nic wspólnego ze sztuką. To jest pic! [...] To są pozory sztuki, to jest pseudosztuka, najbardziej zakłamaną, jaką można sobie wyobrazić. [...] Zapamiętaj Jurek, co Ci powiem, bo jestem dziś pod wpływem alkoholu w nastroju wieszczym. Fotografia nie jest sztuką!¹⁶

Ogłoszenie kryzysu w fotografii w 1958 roku doprowadziło Beksińskiego do zwrotu ku innym formom ekspresji: „Wycofanie się od tradycyjnej sztuki praktycznie odsunęło od niego krytyków, którzy go wcześniej uwielbiali jako fotografa. W momencie, kiedy zaczęły powstawać obrazy tzw. fantastyczne, wszyscy okrzyknęli to jako kicz”¹⁷.

¹³ K. Eberhardt, op. cit., s. 7.

¹⁴ Por. *Antyfotografia i ciąg dalszy. Beksiński, Lewczyński, Schlabs*, red. E. R. Karwowska, H. Wrabiec, Wrocław 1993.

¹⁵ Z. Beksiński, *Listy do...*, s. 37.

¹⁶ Ibidem, s. 92.

¹⁷ *Beksiński. Dzień po dniu...*, s. 108.

4. FORMA A TREŚĆ: CO Z TĄ FANTASTYKĄ?

Za sporą część sukcesu „marki »Beksiński«” odpowiadał marszand Piotr Dmochowski; to właśnie on od początku znajomości z artystą próbował zapewnić mu ogólnosiątkową rozpoznawalność. W jednym ze wspomnień umieszczonych na kuratorskiej stronie internetowej Wirtualnego Muzeum Zdzisława Beksińskiego Dmochowski, odtwarzając drogę artystyczną i popyt na rynku, wspomina: „pe-wien pisarz i esteta paryski, André Barret, napisał wspaniałą książkę – album pod tytułem *Les peintres du fantastique* (Malarze fantastyczności) i poprosił mnie o pozwolenie reprodukcji obrazu [*Taniec szkieletów* – K. W.]. Ów album Barreta został potem odznaczony



Rys 1. *Bez tytułu*, 1968–1983, kod obrazu DG-3167. (Ta i kolejne grafiki (również w kolorze): *Wirtualne Muzeum Zdzisława Beksińskiego* [on-line:] <http://beksiński.dmochowskigallery.net/index.html> [28.10.2016].)

wielką francuską nagrodą literacką¹⁸. Umieszczenie Beksińskiego na liście malarzy fantastycznych nastąpiło zatem „oficjalnie” w 1996 roku – etykieta ta pozostaje do dziś najczęściej używanym określeniem obrazów Beksińskiego.

Warto w tym miejscu zastanowić się, czy dekadę później pojęcie „okresu fantastycznego”¹⁹ rzeczywiście oddaje specyficzny modus, którym posługiwał się Zdzisław Beksiński. *Fantastyczny*, w definicji słownikowej, to:

1. będący nierealnym wytworem wyobraźni
2. o powieści, opowiadaniu itp.: przedstawiający świat i wydarzenia nierealne
3. *pot.* nadzwyczajny, wspaniały²⁰

¹⁸ Tekst znajduje się na stronie w zakładce *Zwiedzanie sal z przewodnikiem* [on-line:] http://beksiński.dmochowskigallery.net/galeria_past.php?lang=p [26.10.2016].

¹⁹ *Zdzisław Beksiński, malarstwo – okres fantastyczny*, red. W. Banach, J. Barycki, Rzeszów 2010.

²⁰ Hasło *fantastyczny* w *Słowniku języka polskiego PWN* [on-line:] <http://sjp.pwn.pl/sjp/fantastyczny;2557495.html> [26.10.2016].



Rys 2. *Bez tytułu*, 1981, kod obrazu DG-2455.

Przyjmując uniwersalność i aplikowalność do wszystkich tekstów kultury epitetu „fantastyczny” oraz podkreślając świadomość skomplikowania historyczno-literackiego pojęcia zatrzymam się właśnie na definicji ogólnej. „Fantastyczność” zakłada więc przede wszystkim albo odzwierciedlenie/zobrazowanie wytworów wyobraźni (lub nieświadomości) w dziełach sztuki, albo też cechuje przedstawienia świata i wydarzeń nie dających się określić jako realne. Przyjąwszy takie rozumienie tego słowa zgadzam się ze stosowaniem go w kontekście obrazów Beksińskiego; biorąc jednak pod uwagę ogrom prac malarskich powstałych spod jego pędzla

oraz procesy twórcze poprzedzające okres malarski (szczególnie fotografia i kryptoscenariusze) zastosowanie jednego pojęcia wydaje mi się niewystarczające.

Realizm magiczny w malarstwie to, według Franza Roha, „preferencja do zestawiania magiczności z realizmem, skłonność do wyobrażania »fantastycznych przedmiotów«, łączenie codzienności z zaskakującym egzotyzysem; zasadniczym celem tego malarstwa było ukazanie cudownej strony rzeczywistości, ukrytego piękna banalnego pozoru otoczenia”²¹. Od roku 1926, czyli od czasu pojawienia się realizmu magicznego w malarstwie (głównie Christian Schad, George Grosz, Otto Dix czy Franz Radziwill), powstawały kolejne teorie na jego temat oraz poszerzenia dyskursu o tym nurcie. Przełomowy wydaje się także moment, w którym termin „realizm magiczny” znajduje zastosowanie w literaturoznawstwie; Anderson Imbert ustawia go nawet w opozycji do pojęcia „fantastyki” twierdząc, że w opowieściach fantastycznych narratorzy świadomie i swobodnie łamią prawa realności, usprawiedliwiając je obecnością sił nadprzyrodzonych:

Tymczasem w opowieściach dziwnych narrator, zamiast przedstawiać magię tak, jakby była rzeczywista, przedstawia rzeczywistość jakby była magiczna. Postaci, przedmioty, wydarzenia są rozpoznawalne i zgodne z rozsądkiem, ale ponieważ narrator dąży do

²¹ T. Pindel, *Realizm magiczny. Przewodnik (praktyczny)*, Kraków 2014, s. 13.

wzbudzenia uczucia zdziwienia, nie zna tego, co widzi, i wstrzymuje się od racjonalnych wyjaśnień. [...] Widziany nowymi oczyma świat jawi się nie jako cudowny, to przynajmniej jako niepokojący. [...] Strategia pisarza polega na budowaniu nadnaturalnej atmosfery bez oddalania się od natury, a jego taktyka to deformowanie rzeczywistości w wyobraźni neurotycznych postaci²².

Właśnie w takim ujęciu uwydatniają się najmocniej kosmologiczna i metafizyczna wyobraźnia oraz moc wizji artystycznej Beksińskiego. Artysta nie tłumaczył świata przedstawionego, nie zostawiał żadnych wskazówek – tworzył obrazy zanurzone w *quasi-rzeczywistości* znajdującej się na niebezpiecznej granicy pomiędzy tym, co rzeczywiste, a tym, co niemożliwe, nierealne czy magiczne. Warto odwołać się w tym miejscu do związku realizmu magicznego z malarstwem metafizycznym²³, które czasami odczytywane jest w kluczu surrealistycznym. Bo właśnie tutaj ujawnia się całość skomplikowania i uwikłania metodologicznego twórczości Beksińskiego. Wykorzystanie motywów pozorności, zatarcia granic, liminalności, oniryczności czy mistyczności pozwoliło artyście na stworzenie uniwersum wykraczającego poza ramy klasycznie rozumianej fantastyczności:

„Urealniony koszmar”, to termin-klucz otwierający sekrety [...]. O to bowiem właśnie chodzi: wyrazić koszmar psychiczny, wyrazić to, co podświadome, demoniczne, posługując się realiami zamiast dekoracji i wymyślonych światła, pokazując ludzi zamiast rozhisteryzowanych aktorów²⁴.

Zakorzenie sztuki w (prze)życiu, realności i codzienności oraz wzbogacenie jej o aspekty magiczne stanowi rdzeń twórczości Beksińskiego. Obraz budowany przez dekady powstawania szkiców, rysunków, fotografii, tekstów, fotomontaży oraz samego malarstwa jest obrazem świata zewnętrze spójnego – noszącego powierzchowne znamiona fantastyczności; wewnętrznie natomiast skomplikowanego, złożonego, wręcz palimpsestowego, a także obrazem świata nad-piszanego na wcześniej istniejący – zniszczony, porzucony czy już nieważny, ale wciąż oddziałujący na nowopowstające warstwy znaczeń.

5. OBRAZA NA OBRAZY: CZY FOTOMONTAŻ TO TEŻ SZTUKA?

„Ponieważ każde zdjęcie jest i przyległością i przypadkowością (a przez to poza sensem), Fotografia może znaczyć (osiągnąć w ogóle) tylko przez przybranie maski”²⁵. Maską, którą po blisko czterdziestu latach przybrała fotografia Beksińskiego jest fotomontaż:

²² Ibidem, s. 30.

²³ Malarstwo metafizyczne (wł. *pittura metafisica*) – termin przyporządkowany do określenia malarstwa włoskiego artysty Giorgia de Chirico (1888–1978) – dekoduje w głównej mierze inspirację romantyzmem, filozofią, archeologią i alchemią, mitologią oraz sztuką antyczną.

²⁴ K. Eberhardt, op. cit., s. 17.

²⁵ R. Barthes, Światło obrazu. Uwagi o fotografii, tłum. J. Trznadel, Warszawa 2008, s. 64.

W momencie gdy to [fotomontaże – K.W.] robić zacząłem (1997/1998), nikt tego nie traktował poważnie. Ludzie niewiele rozumieją z komputera. Gdy w „Polityce” ukazał się artykuł zatytułowany *Beksiński maluje komputerem* – moja stara znajoma z Zakopanego napisała mi z oburzeniem, bym nie przyznawał się publicznie do tego, że za mnie maluje komputer, bo spadną ceny na moje obrazy. Inna znajoma, będąc u nas z wizytą, właściwie nawet nie chciała tych prac oglądać, „bo komputera nie uznaje”, ale zmusiła ją do tego moja żona. Obejrzała i powiedziała chyba szczerze, że jej się to bardzo podoba, ale będzie musiała zapytać kogoś (kogo?), „czy to ma wartość artystyczną”. Dosłownie!!!²⁶

Formalną nazwą fotomontażu jest „obraz fotograficzny” – termin odsyła do hybrydycznego gestu wykorzystywania i scalania fragmentów fotografii, ilustracji, reprodukcji i innych wyimków obrazów. Połowa lat 90. XX w. w Polsce nie oferowała dostępu do najnowszych osiągnięć techniki, lecz dawała Beksińskiemu podstawowe możliwości manipulowania, zestawiania i alterowania obrazu. Wykorzystanie fotografii w montażu i manipulacji komputerowej stwarzało możliwości stworzenia podobnego *obrazom fantastycznym* modusu. Fotomontaże zebrane na stronie Piotra Dmochowskiego reprezentują klasyczne dla Beksińskiego tematy i schematy: postaci



Rys 3. fotomontaż komputerowy, 1996–1997, kod obrazu DG-2647.

²⁶ L. Śnieg-Czaplewska, op. cit., s. 107.



Rys 4. fotomontaż komputerowy, 1996–1997, kod obrazu DG-2647

i sylwetki, twarze, kształty krzyży, katedr, fortec; nieokreślone przestrzenie i perspektywy, faktury i tekstury, multiplikacje, deformacje oraz zniekształcenia. Treść oraz pewne aspekty formy tych dzieł nie odbiegają zasadniczo od wcześniejszej twórczości artysty, różni się tylko wykorzystany materiał. Intrygujący wydaje się zabieg ponownego recyklingu, który wówczas stosował Beksiniński: w czasach tworzenia zestawów fotograficznych (lata 50. XX w.) w celu tworzenia antyfotografii zdobywał z różnych źródeł materiały, wycinki, resztki zdjęć; podobny gest powtarza niespełna pół wieku później – tym razem jednak wykorzystywał Internet. W ten sposób materiały pobrane z sieci oraz fotografie z własnego archiwum posłużyły jako fundament do fotomontaży. Jedyne ograniczenie twórcy stanowiła niewystarczalność sprzętu i pamięci RAM, bo wyobraźni malarskiej (a może fotograficznej czy reżyserskiej) Beksinińskiemu nie brakowało. Gest powrotu do fotografii był chyba czymś więcej, niż hobbystycznym podążaniem za nowinkami technologicznymi – to ponowne pokazanie sedna modusu twórczości – wskazanie czynnika realizmu w magiczności:

Określenie „realizm magiczny” mówi o sposobie połączenia elementów realnych z fantastyką. Jest to bowiem szczególnie spłot obrazu realistycznego i fantastycznego [...], w którym znaczenia jednego nie jesteśmy w stanie wyjawic bez uwzględnienia drugiego.

[...] Realistyczne i magiczne elementy wzajemnie się uzupełniają, służąc wspólnie odkrywaniu pogłębionego wizerunku człowieka i otaczającego go kosmosu²⁷.

Przyjmując tę perspektywę można postawić tezę, że najdosłowniejszą realność magiczną reprezentują w twórczości Beksińskiego przede wszystkim fotomontaże, które stanowią syntezę zabiegów narracyjnych i przedstawieniowych dojrzewających w autorze od samego początku działalności artystycznej. Fotomontaże połączone genealogicznie z kryptoscenariuszami (opowiadaniem) oraz zestawami (antyfotografią) tworzą ramy interpretacyjne, dzięki którym możemy spojrzeć na najśłynniejsze obrazy Beksińskiego nie tylko jako na bardzo ogólnikowo rozumiane „malarstwo fantastyczne”. Artysta unikając bezpośredniego tłumaczenia swoich obrazów przemycia w nich pokłady Symbolicznego i Wyobrażeniowego, które odczytywane były do tej pory na podstawowym poziomie „fantastyczności”; jednakże, patrząc na obrazy przez pryzmat fotomontażu, można zacząć zauważać, że „między wierszami” znajdują się również fragmenty Realnego – i to właśnie jest najbardziej niepokojący składnik realności magicznej.

Na fotomontażach wyróżnić można rzeczywiste chmury na tle nieba, faktury cegieł oraz gałęzi, przestrzenie pól, elementy fasad i elewacji, przedmioty życia codziennego. Najbardziej znaczące pęknięcie w obrazach powodują jednak ludzkie sylwetki i twarze, które – podobnie jak na fotografiach oraz obrazach – ulegają procesowi dekonstrukcji i degradacji. Szczególne afektywne wrażenie zostawia w odbiorcy moment rozpoznania na fotomontażach rysów twarzy syna Zdzisława, Tomasza. Jego portret wtopiony zostaje w przestrzeń, czas i rzeczywistość; staje się elementem świata przedstawionego, elementem jednak niepasującym, wprowadzającym pęknięcie; zupełnie jak wkomponowany kiedyś w jeden z obrazów czerwony balonik.

BIBLIOGRAFIA

- Antyfotografia i ciąg dalszy*. Beksiński, Lewczyński, Schlabs, red. E. R. Karwowska, H. Wrabiec, Wrocław 1993.
- Barthes R., *Światło obrazu. Uwagi o fotografii*, tłum. J. Trznadel, Warszawa 2008.
- Beksiński. *Dzień po dniu kończącego się życia*, oprac. W. Banach, M. Jaworska, Warszawa 2016.
- Beksiński Z., *Kryzys w fotografice i perspektywy jego przewyżczenia*, „Fotografia” 1958, nr 11.
- Beksiński Z., *Opowiadania*, Olszanica 2015.
- Eisner L. H., *Ekran demoniczny*, tłum. K. Ebenhardt, Gdańsk 2011.
- Elliadé M., *Okultyzm, czary, mody kulturalne*, tłum. I. Kania, Kraków 1992.

²⁷ T. Stepnowska, *Rosyjski realizm magiczny (na przykładzie powieści Mistrz i Małgorzata Michaila Bułhakowa)* [w:] *Realizm magiczny. Teorie i realizacje artystyczne*, red. J. Biedermann, G. Gazda, Łódź 2007, s. 285.

- Foto Beksiński*, red. W. Banach, Olszanica 2011.
- Pindel T., *Realizm magiczny. Przewodnik (praktyczny)*, Kraków 2014.
- Realizm magiczny. Teorie i realizacje artystyczne*, red. J. Biedermann, G. Gazda, Łódź 2007.
- Śnieg-Czaplewska L., *Bex@: korespondencja mailowa ze Zdzisławem Beksińskim*, Warszawa 2005.
- Willett E., *Ekspresjonizm*, tłum. M. Kluk, Warszawa 1976.
- Zdzisław Beksiński. Listy do Jerzego Lewczyńskiego*, oprac. O. Ptak, Gliwice 2014.
- Zdzisław Beksiński, malarstwo – okres fantastyczny*, red. W. Banach, J. Barycki, Rzeszów 2010.

SUMMARY

ZDZISŁAW BEKSIŃSKI – FANTASTIC ART OR MAGIC REALISM? FROM CRYPTO-SCRIPT TO PHOTOMONTAGE

The paintings – as a representation of the distinctive style of art by Zdzisław Beksiński – had been described and classified as ‘fantastic art’. Works of art created in the last three decades of 20th century represent well-known style of this Sanok-born artist. Academics and critics very often tend to forget about the earlier ways of his artistic expression, such as photography and crypto-scripts, which have had a huge impact on the meaning and understanding of his paintings. The parallel between the photos as well as the scripts (from 50’ and 60’) and the paintings (70’) lead the author to an interpretative turn, based on expressionism and cinematographical imagination. Such conclusion allows us to think about his art pieces as representations of magic realism. A prime example for this comes from the 90’ when Beksiński started to create photomontages. Art pieces made in graphical software combined magic (characteristic surreal, oneiric, mystic feeling) and realism (photographs).

JAPANESE MAGIC ON THE SCREEN. ONMYŌDŌ AND ONMYŌJI IN THE POPULAR CINEMA

INTRODUCTION: ONMYŌDŌ IN POPULAR CULTURE

The contacts between the inhabitants of the Japanese Islands and China in the 6th century resulted in developing the trade arrangements, as well as exchanging religious and philosophical ideas¹. According to the chronicle of early Japanese history, *Nihon Shoki*², the traveling monks brought Buddhism to Japan around the year 552³. The combination of an indigenous Japanese religion – Shintō and a new philosophical system influenced all spheres of social life, from that time divided into two doctrines, each of them responsible for certain aspects of religious celebrations⁴. However, as Hayashi Makoto observes, it was not before the 10th century, when the fusion of Shintō, Buddhism and Chinese Taoism, also popular on the Japanese ground, brought into life an esoteric practice – *onmyōdō*⁵. The Japanese magic system can be characterized as a compromise between the religious practice, occult rituals, Eastern philosophy based on Chinese yin-yang duality⁶ and Confucianism-related Theory of Five Elements⁷.

¹ Bowring, Richard. *The Religious Traditions of Japan 500-1600*. Cambridge: Cambridge University Press. 2005, pp. 15 – 19.

² Anonymous. *Nihongi*. Vol. 2. trans. William G. Aston. London: Kegan Paul, Trench Trübner. 1896, pp. 65 – 67.

³ Ibidem.

⁴ See: Littleton, Scott C. “Shinto”. *Mądrość Wschodu*. Warszawa: Diogenes. 1992, pp. 144 – 161.

⁵ Makoto, Hayashi. “The Tokugawa Shoguns and Onmyōdō.” *Culture and Cosmos* 10/2006, p. 49.

⁶ Pang, Carolyn. *Spirit Servant: Narratives of Shikigami and Onmyōdō developments*. Singapore: National University of Singapore. 2009 [submitted Master of Arts thesis], pp. 11 – 12.

⁷ See: Taylor, Rodney L., Choy Howard Y. F. *The Illustrated Encyclopedia of Confucianism: N-Z*. New York: The Rosen Publishing Group. 2005, pp. 694 – 695. The Theory of Five Elements (*Wu hsing*) explains the functioning of the cosmos by reducing all known processes to basic, core elements that symbolize the correspondences between things in a metaphysical way.

As Makoto and Matthias Hayek indicate⁸, the research on *onmyōdō* is a relatively new field of study in Japanese academia⁹. That is why the terminology used to describe the phenomena is still being discussed and evaluated. Currently, *onmyōdō* is categorized as “religion”, “traditional art”, “folk-religion” or, using the Western term, “magic”¹⁰. Makoto concludes that considering the differences of *onmyōdō* practices in every epoch, the Japanese scholars also proposed era-specific definitions: “court *onmyōdō*,” “medieval *onmyōdō*,” and “popular *onmyōdō*”¹¹. However, for the purposes of this article, I will focus mostly on the last category, as it embraces popular beliefs, best-known symbols, rituals and characters, which were transferred to the cinema and TV screen. According to the descriptions provided by the researchers, “popular *onmyōdō*” can be perceived as a hybrid of Japanese tradition and mass culture; a final product readily available to the uneducated viewer, who is searching for new forms of entertainment¹².

The traces of Shintō, presented on the screen in the form of narrations concerning *yōkai*¹³, *yūrei*¹⁴ and the pantheon of Gods (*Kami*), are visible almost from the beginnings of the Japanese film¹⁵. However, occult *onmyōdō* appeared on the screen no sooner than in the late 1980s. Although the narrations about the cursed place, possessions by the unknown powers, rituals or widely understood magic can be found in earlier productions¹⁶, the recognizable *onmyōdō* practice, for the first time, appeared on the screen in Akio Jissoji’s film *Teito Monogatari* (*Tokyo: The Last Megalopolis*, 1988)¹⁷. A year later the Toho studio also released its sequel, entitled *Teito Taisen* (*Tokyo: The Last War*)¹⁸, directed by Takashige Ichise. Both films were the adaptations of Hiroshi

⁸ Makoto, Hayashi. Hayek, Matthias. “Onmyōdō in Japanese History.” *Japanese Journal of Religious Studies* 40/1. 2013, 2 – 3.

⁹ As the authors observe, the interest in writing the academic theses about *onmyōdō* arose after the publication of a book *Nihon Onmyōdōshi sōsetsu*, written by the researcher Shūichi Murayama in 1981. Between 1991 and 1993 Murayama also published the four-volume collection of articles entitled *Onmyōdō sōsho*, what, according to Makoto, offered a solid ground for further research.

¹⁰ Ibidem.

¹¹ Ibidem.

¹² Ibidem.

¹³ Foster, Michael D., *Pandemonium and Parade: Japanese Monsters and the Culture of Yokai*. Berkeley: University of California Press, 2009, pp. 5 – 12. *Yōkai* (also known as *bakemono* or *kaii genshō*) is a category of Japanese creatures recognized in Shintō myths and legends. However, this term describes only the monsters, magical beings, mystical animals and characters different than Gods (*Kami*) or ghosts (*yūrei*).

¹⁴ Ibidem, p. 21. *Yūrei* – vengeful ghosts appearing in Shintō legends and (later) on the screen in such films as *Ugetsu Monogatari* (*Ugetsu*, 1954) by Kenji Mizoguchi.

¹⁵ See: Kiejziewicz, Agnieszka. “Shintoistyczni bogowie na dużym ekranie. Przenikanie sacrum do popkultury na przykładzie kinematografii japońskiej.” *Sacrum w kinie. Dekadę później*. Ed. Sebastian Jakub Konefał, Magdalena Zelent, Krzysztof Kornacki. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, 2013. 333 – 353.

¹⁶ Among the plethora of productions it is worth mentioning *Yabu no Naka no Kuroneko* (*Black Cat*, 1968) by Kaneto Shindō and *Hansu* (*House*, 1977) by Nobuhiko Ōbayashi.

¹⁷ *Teito Monogatari* (*Tokyo: The Last Megalopolis*, 1988), Akio Jissoji.

¹⁸ *Teito Taisen* (*Tokyo: The Last War*, 1989), Takashige Ichise.

Aramata's novels¹⁹, in which the author presented his reinterpretation of the Japanese 20th century history, seen from the perspective of the paranormal powers ruling the world. In the mentioned films (as well as in the books) the plot revolves around the war between good and evil, represented by the Japanese sorcerers – *onmyōji*, dedicated to the chosen side. The practitioners of Japanese magic were the civil servants, specialized in performing the rituals, divinations and summonings. It was also believed that they were able to contact with the spiritual world and transfer the messages between the dead and the living²⁰. Moreover, the figure of the righteous wielder of the magic power appeared also in one of the early films of Kiyoshi Kurosawa – *Sweet Home* (1989)²¹. However, it can be observed that the real popularity of *onmyōdō* on the screen started ten years later, with the screenings of Yōjirō Takita's pictures. In his two fantasy films, *Onmyōji*²² and *Onmyōji 2*²³, the director tried to present the legends of a "Japanese Merlin", Abe no Seimei, portraying not only his deeds and powers but also paying attention to behavior and motivations. Takita's aim was to create a national superhero, what he accomplished by combining the historic resources with the aesthetics of popular cinema. Since the 1990s *onmyōdō* also has appeared in many Japanese animated TV series (*anime*), dedicated to teenagers and children. Here should be mentioned *Tokyo Babylon*²⁴, *Ghost Hunt*²⁵, *Shaman King*²⁶, comedy *Shōnen Onmyōji*²⁷ and, the most recent production, *Sōsei no Onmyōji (Twin Star Exorcists)*²⁸.

The sudden appearance of the Japanese "traditional magic system" on the screen can be connected to the directors' searching for the new ways of presenting supernatural powers. Consequently, adopting the visually compelling and easily recognizable motifs, which are also deeply embedded in the Japanese culture, allowed them to gain two types of the devoted audience. On the one hand, *onmyōdō* gained recognition between Japanese viewers, who follow the story with the curiosity of learning an exciting, but long forgotten, part of their culture. On the other hand, the films depicting Japanese magic are appreciated by the foreign audience, fascinated with the new aspect of an exotic culture revealed to them in the easily approachable form. The popularity of *onmyōdō* films on the Japanese ground can also be related to the

¹⁹ Aramata, Hiroshi. *Teito Monogatari*. Vol. 1-10. Tokyo: Kadokawa Shoten. 1985 – 1989.

²⁰ Shin'ichi, Shigeta. "A Portrait of Abe no Seimei." *Japanese Journal of Religious Studies* 40/1. 2013, pp. 78 – 81.

²¹ *Sweet Home* (1989), Kiyoshi Kurosawa.

²² *Onmyōji (The Yin Yang Master)*, 2001, Yōjirō Takita.

²³ *Onmyōji 2 (The Yin Yang Master)*, 2003, Yōjirō Takita.

²⁴ *Tokyo Babylon* (1992-1994), Koichi Chigira. In 1993 there was also produced a live-action movie *Tokyo Babylon 1999*, which was directed by George Iida. The picture covered the same storyline, but poor visual effects and low budget prevented it from being highly admired by the audience.

²⁵ *Ghost Hunt* (2006-2007), Rei Mano.

²⁶ *Shaman King* (2003-2005), Hiroyuki Takei.

²⁷ *Shōnen Onmyōji* (2006-2007), Kunihiro Mori.

²⁸ *Sōsei no Onmyōji (Twin Star Exorcists)*, 2016, Tomohisa Taguchi.

archetype of a “Western” wizard, well known by the Japanese audience long before the emergence of the national productions depicting magic²⁹. It is also possible to consider the phenomenon of the Japanese esoteric tradition mixed with the popular culture as a continuation of the *kaijū eiga*³⁰ genre. In this case, an *onmyōji* will play the role of a superhero, whose task is to save the existing order from the outside dangers.

JAPANESE MERLIN AND HIS POWERS

Abe no Seimei, the famous figure on whom the filmmakers base their *onmyōji* characters, according to the historical records, lived between A.D. 921 – 1005. The primary document describing his deeds is the diary of a calligrapher Fujiwara no Yukinari. He pointed out that Seimei performed the *henbai* rituals³¹ in front of the Emperor Ichijō (980 – 1011) because he was the most prominent practitioner of that time. What is more, it was written that Seimei changed the procedure of the ritual without consulting it with other *onmyōji*, even though he was not an officer of *Onmyōryō* (Bureau of Yin and Yang). His act was not only accepted by other practitioners, but also the new procedure was adopted without hesitation³², what shows his high position among the others. Abe no Seimei was also well-known for performing *tsuina* ritual, which purpose was to exorcise demons³³. According to *Konjaku monogatari shū*, the collection of tales from the Heian period (794 – 1185), he was able to see and track demonic entities, what was his great advantage over other *onmyōji* masters³⁴. Furthermore, in other sources, it is mentioned that he was effective in causing the rain, controlling the epidemics and reading the signs of nature³⁵. It should be emphasized that during Seimei’s life *onmyōdō* was already institutionalized; the *onmyōji* masters, under the *ritsuryō* code³⁶, received the salary from the court. Also, their ranks and rules of the promotion were strictly described³⁷. In his analysis, Shin’ichi points out

²⁹ Among the wide number of the Western films covering the topic of magic there should be mentioned popular *Harry Potter* series and *The Lord of the Rings*. Therefore the magic also appeared in the early cinema productions like in Swedish *Häxan* (1922) by Benjamin Christensen or in a number of animations like *Wizards* (1977) by Ralph Bakshi or *The Black Cauldron* (1985) by Richard Rich and Ted Berman.

³⁰ *Kaijū eiga* – Japanese name for the genre of the films in which appear the monsters, often destroying the city and being fought by the superhero or another, “good” monster. The best-known example here is the series of the Gojira (Godzilla) films.

³¹ *Henbai* rituals were mostly performed before moving in into a new house.

³² Shin’ichi, Shigeta. op.cit., p. 78.

³³ Ibidem, p. 80.

³⁴ Ibidem, p. 81.

³⁵ Ibidem, pp. 81 – 83. Shin’ichi presents the compiled list of all activities performed by Abe no Seimei, mentioned in the Japanese chronicles, diaries, letters and documents.

³⁶ *Ritsuryō code* is a historical law system existing in pre-modern Japan. The system was based on the Chinese political solutions.

³⁷ Ibidem, pp. 87 – 89.

that, around his sixties, Seimei was appointed *Kurōdo-dokoro onmyōji* – a secretarial *onmyōji* for the emperor³⁸.

It is significant that portraying Abe no Seimei as an elderly man, similar in appearance to the Western stereotypical long-beard wizard, is relatively rare in Japanese cinema. Here should be mentioned Yasumasa Hirai, Seimei's descendant appearing in *Teito Monogatari* and grumpy Yamamura from *Sweet Home*. Those two are similar regarding physical features, therefore, while Hirai serves as an *onmyōji*, possesses all attributes of his profession and performs the complex rituals, Yamamura hides his abilities until it is unavoidable to help the rest of the characters in fighting the evil powers. A different concept of a Seimei-based character can be encountered on the ground of animated TV series. The directors consistently choose the young, more visually attractive, version of the famous practitioner. In *Ghost Hunt*, an *onmyōji* Lin Koujo, who also hides his identity for the first six episodes, is in his thirties. Although his behavior is more similar to Yamamura's, protagonist's eternal silence, self-restraint and extensive knowledge about paranormal activities make him even more mysterious. Among other *onmyōji*, aimed at gaining children's attention, Hao Asakura from *Shaman King* and Rokuro Enmadō from *Sōsei no Onmyōj* should be listed. The mentioned protagonists, together with fancy dressed Subaru Sumeragi appearing in Chigira's *Tokyo Babylon*, are designed in a way to initiate a projection-identification process in young viewer's perception. The animated *onmyōji* characters are in their teens and focus mostly on gaining points and skills in a repeatable plot schemes, what resembles the students' routine at school. Teenage wizards also use easily recognizable attributes and colorful attires, becoming just another superheroes, yet refreshed by the film industry.

The *onmyōji* of two identities can be found in the anime series *Shōnen Onmyōji*. The main protagonist in the storyline is Abe no Masahiro, a (fictional) grandson of Abe no Seimei, who strives to gain powers similar to his ancestor's abilities. The figure of a famous practitioner, depicted as an old official, appears as a contrast to young, vital and inexperienced Masahiro. However, to help his grandson in completing various challenging tasks and battles with evil powers, Abe no Seimei creates a projection of his soul out of the body. Surprisingly, the spiritual manifestation of Seimei's appearance takes the form of his younger, charming self. Laura Miller observes that the extreme makeover of the Japanese wizard in popular culture is connected to the power of girl culture in Japan. Projecting the financial success of their films, the directors try to fulfill the needs of the girl fans, offering them the perfect product they desire³⁹. The process of reimagination Seimei as a *bishōnen*, far different from his presentations on medieval paintings, where he "has a chubby face, thin eyes and pale complexion"⁴⁰, makes him "an exemplary vehicle for validating girl's

³⁸ Ibidem, p. 89.

³⁹ Miller, Laura. "Extreme Makeover for a Heian-Era Wizard." *Mechademia 3: Limits of the Human*. Ed. Frenchy Lunning. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2014, pp. 30 – 32.

⁴⁰ Ibidem, p. 31.

decades-long interest in the occult”⁴¹. Miller also emphasizes that “Seimei is simultaneously pressed into the service of female subversion when he is so radically reinvented as an aesthetic object of erotic interest”⁴². As an illustration of Miller’s statements can serve the example of Takita’s films: *Onmyoji* (2001) and *Onmyoji 2* (2003). Here the viewer encounters the character of Abe no Seimei significantly different from other men appearing in the picture (apprentices, court notables, warriors) by the terms of his outstanding look, extraordinary abilities, manifested wisdom and understanding of complicated occult matters, as well as an ironic pose. Even though Seimei is a part of the *Onmyōryō* formal structure, he seems to remain above the order, attending only the chosen meetings, having time for entertainment on his premises and not consulting his actions with other practitioners⁴³. Other protagonists relate Seimei’s cunning character, handsome look and great power to his ancestry – it is said that he was born from *kitsune*⁴⁴. However, this statement appearing in Takita’s films has no confirmation in historical writings related to Seimei and it serves only as an explanation to the supernatural power of the wizard.

The character of an *onmyōji* evolves, depending on the publicity he is to be admired by. However, comparing all mentioned heroes to the historical figure of Abe no Seimei, it can be stated that every director’s creation bears some resemblance to its archetype. The character of an *onmyōji* in the recent Japanese films and animations is designed to fulfill the need of an ingenious Japanese wizard and provides the national version of the Western films about magic⁴⁵.

ONMYŌDŌ RITUALS ON THE SCREEN

There are a lot of publications offering the analysis of complexity, meanings and history of *onmyōdō*⁴⁶. Taking this fact into consideration, the description of the practices included in this article will be limited to those appearing on the screen. Furthermore, creating the spectrum of the abilities of a particular *onmyōji*, the directors restrain themselves to the rituals and practices that look spectacular, are easily

⁴¹ Ibidem, p. 43.

⁴² Ibidem.

⁴³ There exist the historical records of Seimei’s ironic and cunning behavior that could have inspired the director. See: Shin’ichi, Shigeta. op. cit., p. 80.

⁴⁴ *Kitsune* – a legendary characters, half-women, half-foxes. According to the legends, in their human form they seduced the man and formed a family with him, then had their babies. *Kitsune* were able to live and stay with their husbands until their spouses remained under their enchantments, but when their double identity was revealed, they were forced to leave the family.

⁴⁵ Miller, Laura. op.cit., p. 40. The author observes that the recent “*onmyōji* boom” can be related to the popularity of Harry Potter series, translated into Japanese for the first time in 1999.

⁴⁶ See: Pang, Carolyn. “Uncovering Shikigami. The Search for the Spirit Servant of Onmyōdō.” *Japanese Journal of Religious Studies* 40/1. 2013, 99 – 129 or 3. Bialock, David. *Eccentric Spaces, Hidden Histories: Narrative, Ritual, and Royal Authority from The Chronicles of Japan to The Tale of the Heike*. Stanford: Stanford University Press. 2007.

recognizable and memorable by the audience, as well as simple to explain in one dialogue, without making too many references to the external sources.

The essential power of the Japanese wizard on the screen is the ability to call and command a *shikigami*. This term describes a thaumaturgical emblem of *onmyōdō*⁴⁷, a supernatural spirit servant summoned by an *onmyōji*⁴⁸. As Carolyn Pang emphasizes, there are only glimpse characteristics of *shikigami* provided by the literature, though it can be observed that their abilities and shapes are connected to the natural environment they are bound to⁴⁹. What is more, the spirit servants are the visible manifestations of the *shikisen*, translated as “an augury prepared by using astrological calculations”, accompanied by an instrument, made of augury sticks, called *shikiban*⁵⁰. The ability to summon a spirit servant was perceived as a unique and extremely tough practice only the best *onmyōji* was prepared to perform.

The figure of *shikigami*, perceived as a wizard’s loyal companion, akin to a familiar appearing in Western movies, is enthusiastically used by the filmmakers. The lack of detailed description of the spirit servant’s look or skills in the historical references became beneficial to the mass culture. It resulted in various creative depictions that can be found in films, animations, manga and even video games⁵¹. *Shikigami* can be portrayed as a quickly moving colorful energy that resembles multiplied flashes of light, as in *Ghost Hunt* series, where Lin Koujo summons his five servants to protect unconscious chief of his research group – Naru. Another vision is presented in *Tēito monogatari*, where *shikigami* in animal and monster forms can be encountered. In one of the first scenes of the film, the viewer witnesses the attack of evil spirits that resemble bloodthirsty crows. The servants of a *hoshi onmyōji* (an evil wizard) Katō were sent to the Yasumasa Hirai’s Shintō shrine to manifest the power of an antagonist. Later on, Katō also commands the spirits in the form of goblins and a terracotta, war golem. Monster *shikigami*, called Zenki and Goki, are also summoned by another evil *onmyōji*, Hao Asakura, in *Shaman King* animated TV series. However, more often the filmmakers choose an anthropomorphic spirit and introduce it as a secondary character. In Takita’s *Onmyoji* Abe no Seimei spends time in the companionship of beautiful women, but when his assistant, Hiromasa, interrupts one of the tea parties, turns out that they are just *shikigami* created by the wizard. When the beauties vanish into the thin air, the man finds origami paper shaped as little dolls scattered around. Seimei explains that it is more comfortable to spend time in the presence of *shikigami*, as he can dismiss them any time necessary, because they exist to serve. Here the director not only chose an anthropomorphic *shikigami*, but also presented the technical aspects of summoning them. The paper dolls are another forms of a *shikiban* mentioned before, what makes the presence on the screen easier to be

⁴⁷ Pang, Carolyn. “Uncovering Shikigami...”, p. 99.

⁴⁸ Ibidem, p. 100.

⁴⁹ Ibidem.

⁵⁰ Ibidem, p. 99.

⁵¹ Ibidem, p. 100.

explained to the viewer and allows to use visually attractive special effects. Also, Lin Koujo in *Ghost Hunt* practices a similar method of using effigy dolls, but he produces the artifacts out of wood.

The actions taken by an *onmyōji* in Japanese films revolve around two rituals incorporated on the screen in their simplified form. The aim of the first one, *henbai*, is to purify the exact place before entering or moving in and, as a result, to create a boundary between 'inside' and 'outside' areas. The traditional procedure involved scattering the raw rice, dancing and singing to drive off evil⁵². However, the ceremonies presented on the screen evolved to be more attractive to the audience, what makes *henbai* recognizable only by analyzing the context of the particular film. A vivid example of the ritual can be observed in Takita's second film featuring Abe no Seimei – *Onmyōji 2*. In one of the last scenes the *onmyōji* tries to enter the sacred land of the Gods and to accomplish it, he presents a ritual dance of purification, making the boundary between the worlds visible. Instead of rice, he uses golden powder to scatter around and the recited mantra comes from the off-screen, as the director creates his visionary version of *henbai*, combining the traditional depictions with the special effects.

Another ritual connected to the activities of an *onmyōji* on the screen is *tsuina*, described as a purification from the influence of the demons. It can be observed that when *henbai* was related mostly to the places, the practice of *tsuina* also focuses on the particular person possessed by the evil power⁵³. The practice itself appears in every film or animation related to *onmyōdō*, as it became the most recognizable ability of a Japanese wizard. The cinematic *onmyōji*, often perceived by the others as capable of seeing the demons, uses the whole arsenal of methods, which form the whole ritual. Mostly, the practitioner uses effigy dolls, musical instruments, fire and *norito* prayers written on the rectangular pieces of paper, creating almost theatrical performance finished in a spectacular driving out of a demon. Very often a practitioner protects himself drawing the mystical symbol of a five-pointed star, known in the West as a pentagram⁵⁴. Except for the simple forms of *tsuina* ritual in most of the animations, created only to entertain the audience and highlight the greatness of an *onmyōji* as a superior character, there should also be mentioned the rituals performed by Abe no Seimei in Takita's *Onmyōji*. With all his mastery, the wizard expels demons from the body of a deceased infant and brings it to life, as well as saves the immortal priestess possessed by the same power. Finally, he performs a complicated *tsuina* to free the noble family from the curse of a *hoshi onmyōji*.

Onmyōdō rituals on the screen are simplified for the sake of the audience, who has to be able to understand the plot and, in the same time, enjoys the screening. The filmmakers use the traditional sources only as the starting points for their imaginations, freely choosing, merging and altering the parts of the rituals. However,

⁵² Shin'ichi, Shigeta. op.cit., pp. 78 – 83.

⁵³ Ibidem, pp. 79 – 80.

⁵⁴ According to the legends, the pentagram is also Seimei's seal, related to the Five Elements, mentioned at the beginning of this paper.

it should also be said that by incorporating Japanese rituals to their works, not just copying Western depictions of magic on the screen, the directors popularize an important, but relatively unknown part of Japanese culture.

CONCLUSION

The complexity and long history of *onmyōdō* make it a rich source of inspiration for the filmmakers and the creators of popular culture. Unfortunately, as Dani Cavallaro observes: “for both many young Japanese and for most Westerners, *onmyōdō*⁵⁵ is only known as a fruitful source of fictional entertainment”⁵⁶. The directors of the *onmyōdō* films, presented in this article, manifest different approaches to the Japanese magic: it is taken seriously, as in the case of *Teito monogatari* and *Onmyōji*, rooting the practice in a historical background or it is perceived as a pretext to create comical narrations⁵⁷. *Onmyōdō* has been appearing on the screen only for the past thirty years, so the special effects and commercialization had a significant influence on the narrative schemes. It should be mentioned that in Japan magic was never condemned by the authorities or perceived as a threat to the political or religious order. *Onmyōdō*, from its beginnings, was a part of a national, Shintoistic practice, so it was possible to create, recreate and popularize a romantic myth of a great practitioner Abe no Seimei. The Japanese viewers fell in love with a magnetizing force of wizard’s personality, admiring a superhero living outside the rules and fighting evil with his broad knowledge of the rituals⁵⁸. Moreover, in the era of developing technologies and special effects, more *onmyōdō*-related films can be expected, enough to mention that *Sōsei no Onmyōji* is still on in Japan and there are plans to release a PlayStation game based on the series⁵⁹.

BIBLIOGRAPHY

- Aramata, Hiroshi. *Teito Monogatari*. Vol. 1-10. Tokyo: Kadokawa Shoten, 1985 – 1989.
- Bialock, David. *Eccentric Spaces, Hidden Histories: Narrative, Ritual, and Royal Authority from The Chronicles of Japan to The Tale of the Heike*. Stanford: Stanford University Press. 2007.
- Bowring, Richard. *The Religious Traditions of Japan 500-1600*. Cambridge: Cambridge University Press. 2005.
- Cavallaro, Dani. *Magic as Metaphor in Anime: A Critical Study*. Jefferson: McFarland. 2009.

⁵⁵ The author uses different phonography than used in this paper, however equally correct.

⁵⁶ Cavallaro, Dani. *Magic as Metaphor in Anime: A Critical Study*. Jefferson: McFarland. 2009, p. 101.

⁵⁷ Ibidem, p. 102.

⁵⁸ Ibidem, p. 101.

⁵⁹ The official website of the game (in Japanese): <http://sousei.bn-ent.net/>. n.d. Web. 2.11.2016.

- Foster, Michael D., *Pandemonium and Parade: Japanese Monsters and the Culture of Yokai*. Berkeley: University of California Press, 2009.
- Goto-Jones, Chris. "Japanese magic and magic in Japan." *Conjuring Asia. Magic, Orientalism and the Making of the Modern World*. Ed. Idem. Cambridge: Cambridge University Press, 2016. 265 – 303.
- Kiejziewicz, Agnieszka. "Shintoistyczni bogowie na dużym ekranie. Przenikanie sacrum do popkultury na przykładzie kinematografii japońskiej." *Sacrum w kinie. Dekadę później*. Ed. Sebastian Jakub Konefał, Magdalena Zelent, Krzysztof Kornacki. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, 2013. 333 – 353.
- Littleton, Scott C. "Shinto". *Mądrość Wschodu*. Warszawa: Diogenes, 1992, pp. 144 – 161.
- Makoto, Hayashi. "The Tokugawa Shoguns and Onmyōdō." *Culture and Cosmos* 10/2006, pp. 49 – 62.
- Makoto, Hayashi. Hayek, Matthias. "Onmyōdō in Japanese History." *Japanese Journal of Religious Studies* 40/1. 2013, 1 – 18.
- Miller, Laura. "Extreme Makeover for a Heian-Era Wizard." *Mechademia 3: Limits of the Human*. Ed. Frenchy Lunning. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2014. 30 – 45.
- Anonymous. *Nihongi*. trans. William G. Aston. London: Kegan Paul, Trench Trübner, 1896.
- Pang, Carolyn. *Spirit Servant: Narratives of Shikigami and Onmyōdō developments*. Singapore: National University of Singapore, 2009 [submitted Master of Arts thesis].
- Pang, Carolyn. "Uncovering Shikigami. The Search for the Spirit Servant of Onmyōdō." *Japanese Journal of Religious Studies* 40/1. 2013, 99 – 129.
- Shin'ichi, Shigeta. "A Portrait of Abe no Seimei." *Japanese Journal of Religious Studies* 40/1. 2013, pp. 77 – 97.
- Taylor, Rodney L., Choy Howard Y. F. *The Illustrated Encyclopedia of Confucianism: N-Z*. New York: The Rosen Publishing Group, 2005.
- Yanagihara, Toshiaki. "Onmyōdō in the Muromachi period." *Japanese Journal of Religious Studies* 40/1. 2013, pp. 131 – 151.

FILMOGRAPHY

- Ghost hunt* (2006-2007), Rei Mano.
- Onmyoji (The Yin Yang Master)*, 2001), Yōjirō Takita.
- Onmyoji 2* (2003), Yōjirō Takita.
- Shaman King* (2003-2005), Hiroyuki Takei.
- Shōnen Onmyōji* (2006-2007), Kunihiro Mori.
- Sōsei no Onmyōji (Twin Star Exorcists)*, 2016), Tomohisa Taguchi.
- Sweet Home* (1989) Kiyoshi Kurosawa
- Teito Monogatari (Tokyo: The Last Megalopolis)*, 1988), Akio Jissoji.
- Teito Taisen (Tokyo: The Last War)*, 1989), Takashige Ichise.
- Tokyo Babylon* (1992-1994), Koichi Chigira.
- Tokyo Babylon 1999* (1993), George Iida.

SUMMARY

JAPANESE MAGIC ON THE SCREEN. ONMYŌDŌ AND ONMYŌJI
IN THE POPULAR CINEMA

Onmyōdō, an indigenous Japanese magic system, which developed from the 10th century, also appeared in the Japanese popular cinema. Responding to the needs of the audience, the filmmakers combined the historic resources with the aesthetics of the popular culture, creating a successful product and, at the same time, popularized a romantic myth of a great *onmyōji* – Abe no Seimei. The aim of this article is to present the development of the Japanese magic on the screen, as well as to show the differences and similarities between presentations of the protagonists and rituals in the chosen pictures. In the beginning, the author offers a brief summary of the history of *onmyōdō* on the Japanese ground and the further development of the phenomenon on the screen. In the next parts of the presented paper the author analyses the images of Abe no Seimei in popular cinema and compares the filmmakers' visions to the descriptions of the wizard provided by the historians. The last part of the article revolves around the rituals presented on the screen, inspired by the processes depicted in the chronicles, as well as in the legends.



Magazyn antropologiczno-społeczno-kulturowy MASKA (numer ISSN: 1898-5947) to czasopismo naukowe powstałe przy Katedrze Porównawczych Studiów Cywilizacji UJ, które zrzesza studentów oraz doktorantów szeroko rozumianych nauk kulturowych i społecznych, m.in. antropologii, socjologii, filozofii i orientalistyki.

MASKA ukazuje się co 3 miesiące w formie papierowej oraz na bieżąco w formie elektronicznej. Artykuły przyjmowane do czasopisma muszą być powiązane z tematem numeru (podanym każdorazowo z kilkumiesięcznym wyprzedzeniem) i opatrzone recenzją pracownika naukowego ze stopniem co najmniej doktora. Artykuły na stronę internetową przyjmowane są na bieżąco, nie muszą być opatrzone recenzją naukową, a ich tematyka dotyczyć powinna badań kulturowych i społecznych. O zamieszczeniu artykułów w czasopiśmie bądź na stronie zawsze decyduje Redakcja MASKI.

Od roku 2013 MASKA znajduje się w wykazie czasopism punktowanych Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego (Lista B). Za publikację w MASCE można obecnie otrzymać 7 punktów.

Wszystkie teksty i materiały ilustracyjne (jeśli nie podano inaczej) udostępniane są w trybie otwartym z zachowaniem praw autorskich w użyciu niekomercyjnym.

Zachęcamy do nadsyłania artykułów do kolejnych numerów MASKI. Szczegóły dotyczące naboru znajdują się na stronie internetowej.

strona internetowa: **www.maska.psc.uj.edu.pl**

e-mail: **redakcja.maska@gmail.com**

WYDAWCA:



KATEDRA
PORÓWNAWCZYCH
STUDIÓW
CYWILIZACJI
UNIWERSYTETU JAGIELLOŃSKIEGO W KRAKOWIE

PUBLIKACJA FINANSOWANA PRZEZ:



RADA KÓŁ NAUKOWYCH
UNIWERSYTETU JAGIELLOŃSKIEGO